BJ
101
W3

UC-NRLF
$B 44 206

Münsterische Beiträge zur Theologie
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper
Heft 14

Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik

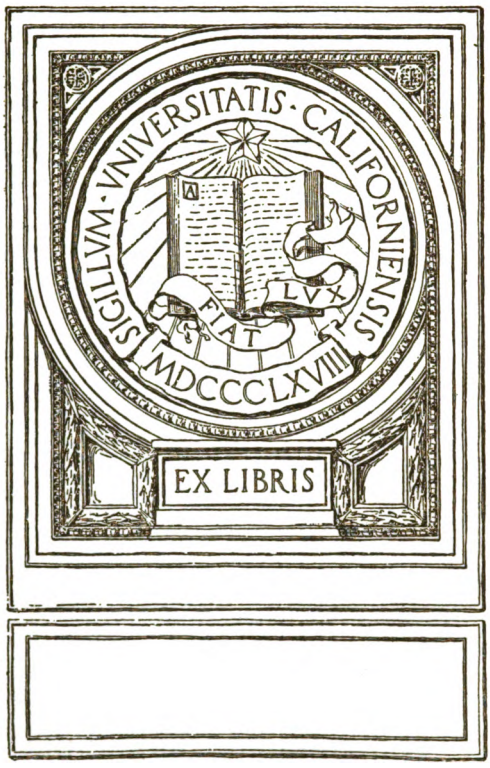
Von

Dr. theol. et phil. Friedrich Wagner
o. ö. Professor der Moraltheologie an der Universität Breslau

1 9 2 8

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Münsterische Beiträge zur Theologie
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper
Heft 14

Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik

Von

Dr. theol. et phil. Friedrich Wagner
o. ö. Professor der Moraltheologie an der Universität Breslau

1 9 2 8
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Digitized by Google

BJ101
W3

IMPRIMATUR

Monasterii, die 7. Novembris 1927.

Meis
Vicarius Episcopi Generalis.

No. 6538

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

Digitized by Google

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, die bereits Ende 1925 fertiggestellt war, bedarf einer gewissen Rechtfertigung insofern, als der Verfasser sich damit auf ein Gebiet begibt, das strenggenommen nicht zu seinem Fach, der katholischen Moraltheologie, gehört, wenn es auch nicht wenige Probleme mit dieser gemein hat. Ich will deshalb kurz darlegen, wie ich zu dieser Aufgabe geführt worden bin.

Es ist die Frage nach der Norm der Sittlichkeit (norma moralitatis), die mich genötigt hat, mich in die antike Ethik zu vertiefen. Diese Frage ist bis heute in der katholischen Moraltheologie nicht völlig geklärt und übereinstimmend beantwortet. Sie gehört aber sowohl der Moralphilosophie wie der Moraltheologie an. Um sie befriedigend beantworten zu können, schien es mir nötig, die Behandlung dieses Problems historisch zu untersuchen und bis auf die Anfänge zurückzuverfolgen. Diese aber liegen in der griechischen Philosophie, bei Aristoteles und der Stoa, ja noch früher, bei den ersten Philosophen, die sich mit ethischen Problemen befaßt haben. Und aus der griechischen Ethik ist das Problem erst in die christliche, speziell in die scholastische Ethik gekommen und seine Lösung ist zum Teil von dorther übernommen worden. Andrerseits ist das Problem in dieser Fassung, als Frage nach der norma moralitatis von den griechischen Moralphilosophen wie auch von den christlichen Moraltheologen der vorscholastischen Zeit noch nicht behandelt worden. Es ist in anderen Fragen enthalten, die sie eingehend untersuchen, so in der Frage nach dem höchsten Gut, nach dem Wesensunterschied des Guten und Bösen, überhaupt nach dem Wesen der Tugend. Darum kann eine Antwort auf jenes Problem bei den alten Philosophen nur gefunden werden, wenn man ihre Antworten auf die letztgenannten Fragen kennt. So wurde es notwendig, die Untersuchung auf den ganzen Begriff der Sittlichkeit in der antiken Ethik auszudehnen, und

Digitized by Google

zwar in historischer Darlegung der einzelnen Lehren, die darüber aufgestellt worden sind. Das Ziel war dabei, so klar wie möglich herauszustellen, worin die einzelnen Philosophen und ihre Schulen das Wesen der Sittlichkeit, genauer des sittlich Guten oder der Tugend erblickten, zugleich aber wenigstens andeutungsweise zu zeigen, wie sich die Resultate ihres Denkens zu den diesbezüglichen Lehren der christlichen Ethik verhalten.

Die vorliegende Arbeit ist also nur als Einleitung zu einer Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes in der christlichen Zeit gedacht. Schon darin liegt es begründet, daß sie sich nicht durchweg auf das Studium der ersten Quellen, nämlich der antiken ethischen Literatur stützt, daß sie vielmehr zum Teil aus zweiter Hand schöpft. Die ganze umfangreiche moralphilosophische Literatur der Griechen und Römer durchzustudieren wäre eine Aufgabe gewesen, die mich von meinem eigentlichen Berufsfeld ganz abgezogen hätte. Es war das aber für meinen Zweck auch nicht notwendig. Für die Lehren des Plato und Aristoteles sowie der späteren Stoiker konnten die Schriften dieser Denker direkt zugrunde gelegt werden. Für die Lehren der übrigen Ethiker, deren Schriften meist ja nur fragmentarisch oder in Form von Zitaten und Berichten erhalten sind, standen mir außer den Biographien des Diogenes Laërtius die bekannten Fragmentensammlungen von Mullach, Diels, v. Arnim u. a. zu Gebote; im übrigen aber habe ich mich dafür hauptsächlich auf die überaus lichtvolle Darstellung in Zellers „Philosophie der Griechen" und auf die vielen Quellenhinweise gestützt, die in diesem klassischen Werke sich finden und denen ich, soweit ich sie verwertet habe, sämtlich in den betreffenden Schriften nachgegangen bin. Außerdem fand ich natürlich wertvolle Belehrung auch in den bekannten neueren Werken über antike Ethik, so besonders bei Max Wundt, A. Dyroff und Ottmar Dittrich.

Meine Arbeit will also keine rein historische Untersuchung mit dem Ziel neuer Resultate sein, sondern nur ein Versuch, zur Lösung des Problems vom Wesen der Sittlichkeit etwas beizutragen, indem sie die antiken Lösungsversuche vom christlichen Standpunkt aus beleuchtet und deren Darstellung mit kritischen und prinzipiellen Erörterungen durchzieht.

Breslau, im Oktober 1927.

F. Wagner.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Pythagoras	3
Heraklit	5
Demokrit	7
Die Sophisten	10
Sokrates	12
Die Kyniker	22
Aristippus und die Kyrenaiker	29
Plato	33
Aristoteles	54
Theophrast und Eudemos	104
Die Stoa	107
Epikur	134
Die Skeptiker	142
Cicero	144
Seneca	149
Epiktet	155
Marc Aurel	161
Der Neupythagoreismus	164
Plutarch	167
Philo	170
Plotin	177
Die späteren Neuplatoniker	183

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Worin besteht das Wesen der Sittlichkeit oder des Sittlichguten? Auf diese Kardinalfrage der Moralwissenschaft sind so viele Antworten gegeben worden, als es ethische Systeme gibt. Die Antwort wird in der Regel entweder durch Aufstellung eines letzten Zieles, bzw. höchsten Gutes für das Streben des Menschen gesucht oder durch Statuierung einer allgemeinsten Norm des Handelns, die das Kriterium des Guten und Bösen abgibt, so daß die Übereinstimmung der Handlungen mit ihr den Begriff des Sittlichguten ausmacht. Aber die Sittlichkeit des Menschen besteht nicht bloß im Streben nach einem als unbedingt gut betrachteten Ziele und auch nicht bloß in der Angemessenheit der Handlungen an eine bestimmte Norm, sie liegt weder allein im Wollen noch allein im Handeln, sondern in beidem und zugleich in bleibenden Eigenschaften, die zu einem guten Wollen und Handeln führen. Auf dem letzten Ziel, das der Mensch im Auge hat, beruht der sittliche Wert der Beweggründe seines Handelns, von der Norm, die er beobachtet, hängt die sittliche Qualität des Objektes seiner Handlungen ab, d. h. ihres Inhaltes, insofern dieser losgelöst von Zweck und Umständen der einzelnen Handlung betrachtet wird. In der bleibenden Beschaffenheit seiner Seelenpotenzen, entstanden durch Überzeugungen und Gewohnheiten, beruht wiederum der Charakter des einzelnen Menschen, also die sittliche Güte oder Schlechtigkeit seiner Seele. Die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit wird demnach durch Aufstellung einer allgemeinen Sittennorm allein nicht beantwortet. Sie schließt vielmehr zugleich die Frage nach dem letzten Ziel oder der Bestimmung des Menschen, sowie die nach dem Wesen der Tugend (als bleibender guter Seelenqualität) und der tugendhaften Gesinnung ein. Die Gesinnung bezeichnet die sittliche Denkweise des Menschen, nämlich den Komplex seiner Ansichten oder Überzeugungen über das, was als gut und als böse zu betrachten sei. Sie hängt selbst wieder in erster Linie ab von seiner Ansicht über das höchste Gut und letzte Ziel des Menschen, also davon, was der höchste Gegenstand seiner Liebe ist, und dies wiederum ist bedingt durch sein Verhältnis zur Religion.

Digitized by Google

Alle diese Fragen müssen somit bei einer Untersuchung über das Wesen der Sittlichkeit erörtert werden, vor allem aber muß der Begriff des Sittlichguten selbst, losgelöst von den Dingen, auf die er angewendet wird, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Im folgenden wollen wir nun versuchen, über diese Fragen zur Klarheit zu kommen durch eine Betrachtung der Lehren, die im Laufe der Zeit darüber entwickelt worden sind, und zwar zunächst durch eine historische Darlegung und Prüfung der Theorien, die die Philosophie des klassischen Altertums über jene Fragen aufgestellt hat. Eine eingehendere Betrachtung der von der antiken Ethik versuchten Lösungen jener Probleme ist schon deshalb erforderlich, weil die christliche Ethik so manche diesbezügliche Gedanken der antiken anerkannt, in sich aufgenommen und verarbeitet hat, so daß sie unverlierbares Erbgut der Moralwissenschaft geworden sind. Andererseits wird die christliche Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit erst durch den Vergleich mit der antiken ins rechte Licht gerückt und in ihrer Eigentümlichkeit erfaßt.

Unsere erste Aufgabe ist also die Darlegung des antiken Sittlichkeitsbegriffes, wie er in der griechischen Philosophie entwickelt worden ist. Es wird sich hier aber nicht nur darum handeln, die einzelnen Lehren der alten Ethiker darzustellen, sondern auch sie nach dem Maßstab der christlichen Ethik zu beurteilen, um ihren Wert zu erkennen und so das bleibende Gut vom vergänglichen zu sondern.

Digitized by Google

Pythagoras.

Eine Untersuchung ethischer Begriffe, überhaupt die Aufstellung ethischer Grundsätze und Lehren setzt in der griechischen Philosophie bekanntlich erst verhältnismäßig spät ein. Die ältesten Naturphilosophen haben ihr Denken nur physikalischen und metaphysischen Problemen zugewandt. Der erste, der ethische Lehrsätze aufstellte, wenn auch mehr aus praktischem als theoretischem Interesse, war Pythagoras[1]. Seine Sittenlehre, bzw. die der Pythagoreer, ist durchaus religiös, wie ja auch der pythagoreische Bund, in dem die Anhänger des Philosophen sich vereinigten, religiös-sittlichen Tendenzen entsprang. Ihr oberster Grundsatz ist, der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden[2]. Daraus ersehen wir, daß Pythagoras das sittliche Handeln und somit das Sittlichgute sich nicht denken konnte ohne eine Beziehung zur Gottheit, wobei eine verhältnismäßig reine monotheistische Gottesidee zugrunde liegt[3], wenn auch die Pythagoreer der polytheistischen Volksreligion nicht feindlich gegenüberstanden. Ja die Forderung der Verähnlichung mit Gott, als Inbegriff der Sittlichkeit gedacht, ist eine tiefe und durchaus wahre ethische Erkenntnis, wenn sie auch bei der unklaren Vorstellung, die die heidnische Welt sich von Gott machte, unbestimmt und unfruchtbar bleiben mußte, obwohl Gott dabei offenbar als der Heilige und Vollkommene gedacht war. Sie wurde denn auch von Plato wieder aufgenommen und vertieft und kehrt auch in der christlichen Ethik wieder. Worin aber Pythagoras und seine Schule die Verähnlichung mit Gott erblickt, das wird erst dadurch deutlich, daß er als wesentliche Aufgabe des Menschen die Reinigung und Vervollkommnung

[1] Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen I⁵, S. 458 ff.

[2] Plutarchi Chaeron. Moralia, rec. Greg. Bernardakis 1888—96: De superstit. c. 9 führt als Wort des Pythagoras an: *βέλτιστοι γιγνόμεθα πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζοντες.* Ähnlich De defectu oraculorum c. 7. Stobaeus, eclogae II 65 und 66 schreibt dem Pythag. die Lehre: *τέλος ὁμοίωσις θεοῦ* und *ἕπου θεῷ* zu.

[3] Philolaus, der erste, der das pythagor. System schriftlich darlegte (zur Zeit des Sokrates), nennt Gott den alleinigen, ewigen, über alles erhabenen Weltherrscher, Lenker und Anfang aller Dinge, nur sich selbst ähnlich, von allem andern verschieden (nach Philo, De opificio mundi 23 A).

Digitized by Google

der Seele betrachtet. Seine Ethik ist somit religiös-asketischer Art. Worin jene Reinigung besteht, läßt sich nur erschließen aus der Seelenlehre und dem Dämonenglauben der Pythagoreer. Da die Seele des Menschen nach ihnen schon vor dem gegenwärtigen Leben existiert hat und neuen Verkörperungen entgegengeht, so muß sie sich vor jeder Befleckung hüten. Darum ist von den Mitgliedern des pythagoreischen Bundes rituelle Reinheit streng zu bewahren und diese wird durch vielerlei Lebensregeln, die auch Nahrung und Tracht betreffen, beobachtet. Die Reinigung scheint also mehr auf das körperliche als das seelische Leben zu gehen. Nach Diogenes Laertius (VIII 33) lehrte Pythagoras: Die Reinheit erlange man durch Sühnungen, Bäder, Besprengungen, sowie dadurch, daß man sich unbefleckt erhalte von Berührung mit Leichen, von Beischlaf und von Verunreinigung jeglicher Art, und durch Enthaltung von gewissen Speisen, wie Eier und Bohnen. Diese Bestimmungen scheinen allerdings mehr geeignet, die Reinigung der Seele zu symbolisieren als sie zu bewirken. Eine innere Reinhaltung der Seele scheint hier noch nicht gefordert, vielleicht galt sie dem Philosophen und seinen Anhängern als für menschliche Kraft unerreichbar. Diese Vermutung legt uns eine Äußerung des Philolaus nahe, die in der eudemischen Ethik überliefert ist: „Daher haben wir gewisse Vorstellungen und Leidenschaften nicht in unserer Gewalt wie auch gewisse Handlungen, die auf solchen Vorstellungen und Überlegungen beruhen. Es gibt vielmehr gewisse Motive, die stärker sind als wir“ [4]. Ein vielsagendes Bekenntnis des unerlösten antiken Menschen!

Da eine wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre bei den Pythagoreern höchstens im Keime vorhanden ist, so läßt sich ein klarer Begriff des Sittlichguten bei ihnen noch nicht erkennen. Sie definierten die ethischen Begriffe und Tugenden als Zahlen, so die Gerechtigkeit als Quadratzahl [5]. Nach Diog. Laert. (VIII, 33) setzten sie das Wesen der Tugend in die Harmonie; da aber diese Eigenschaft auch vielen andern Dingen, vor allem der Gottheit und dem Weltall von ihnen beigelegt wird, so gibt das keinen Aufschluß über ihre Auffassung vom Wesen der Tugend. Auch ist es unsicher, ob ihnen diese Lehre wirklich zugeschrieben werden kann [6].

In der Praxis verlangt ihre Sittenlehre vor allem Verehrung der Götter, Ehrfurcht vor den Eltern und den Gesetzen des

[4] Bei H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I[4], S. 316. Aus Eudem. Eth. B. 8, 1225[a] 30.

[5] Vgl. M. Wundt, Gesch. der griech. Ethik. 1908. I, S. 142.

[6] Vgl. Zeller (I[5], S. 460). Zeller ist der Ansicht, daß Pythag. sich vom Wesen der Sittlichkeit noch keine Rechenschaft gegeben habe (S. 466).

Digitized by Google

Vaterlandes, also eine religiöse, der Frömmigkeit verwandte Gesinnung[7]. Das größte Übel ist ihnen Gesetzlosigkeit, da ohne Obrigkeit das Menschengeschlecht nicht bestehen könne[8]. Darum dringen sie im Glauben an das Walten der Götter und an künftige Vergeltung auf Reinheit des Lebens, Vermeidung aller Selbstüberhebung und Beobachtung der sittlichen Ordnung in allen menschlichen Beziehungen. Die Motive des sittlichen Handelns sind also bei den Pythagoreern religiöse. Die Sittlichkeit besteht ihrer Lehre zufolge dem Motiv nach in der Rücksicht auf die Gottheit und dem Inhalt nach in Beobachtung der natürlichen Beziehungen, in denen der Mensch zur Gottheit und zu seinen Mitmenschen steht, sowohl zu der Gemeinschaft, der der Einzelne angehört, als zu den Einzelnen gemäß dem besonderen Verhältnis, das ihn mit diesen verbindet (wie Verwandtschaft, Freundschaft usw.). Wir sehen daraus, daß Pythagoras und seine Schule das Wesen und die Norm der Sittlichkeit in der Hauptsache schon richtig erkannt haben, wenn nicht in wissenschaftlicher Untersuchung, so doch intuitiv im Dienst praktisch-ethischer Zwecke.

Der asketische Zug der pythagoreischen Moral aber, der in dem Prinzip der Reinigung zum Ausdruck kommt, beruht wiederum auf der pythagoreischen Seelenlehre, nach welcher die Seele des Menschen schon vor dem irdischen Leben existiert hat und nur zur Strafe von der Gottheit in den Körper wie in einen Kerker versetzt ist, nach dem Tode aber entweder in ein körperloses Dasein zurückkehrt, wenn sie dessen würdig ist, oder aber zu einem neuen Körperleben, wenn nicht zu den Strafen der Unterwelt verurteilt wird. Aus diesem Glauben ergeben sich naturgemäß auch sehr wirksame Motive für das sittliche Leben und diese geben der pythagoreischen Moral zugleich den Charakter einer auf das Jenseits hin orientierten Sittlichkeit.

Heraklit.

Der nächste Philosoph, bei dem wir die ethische Einsicht gefördert finden, ist Heraklit. Bei ihm begegnen wir zuerst dem Gedanken der Weltordnung (*κόσμος*) samt der Forderung, sich

[7] Diog. L. VIII 23 — Stob. Floril. 79, 45: *μετὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμιων, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπιστευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα.*

[8] Stob. Flor. 43, 49: *κατόλον δὲ ᾤοντο δεῖν ὑπολαμβάνειν μηδὲν εἶναι μεῖζον κακὸν ἀναρχίας· οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασώζεσθαι μηδένος ἐπιστατοῦντος.*

Digitized by Google

dieser zu unterwerfen[1]. Bekanntlich betrachtete Heraklit alle Dinge als beständigem Wechsel unterworfen; aber dem Wechsel liegt nach ihm der Logos oder die ewige, allumfassende Ordnung als das Bleibende zugrunde und er fordert, daß jeder in seinem Denken und Handeln dieser Ordnung, die er auch als die allgemeine Vernunft oder das Weltgesetz auffaßt, folge, obwohl es die meisten nicht tun, sondern nach ihrem eigenen Kopfe leben[2]. Denn es gibt ein göttliches Gesetz, das eben die Beobachtung dieser Ordnung fordert und von dem alle menschlichen Gesetze sich nähren[3], d. h. von dem sie ihre Autorität haben und dessen Beobachtung sie selber dienen. Es ist das die allgemeine göttliche Vernunft, an der teilhabend wir vernünftig (*λογικοί*) werden[4]. Wie der Mensch zur Erkenntnis dieses allgemeinen Gesetzes kommt, bleibt dabei dunkel. Das Sittlichgute besteht danach jedenfalls in der Übereinstimmung des Handelns mit diesem Gesetz, also mit der göttlichen Vernunft. Aber woran erkennt der Mensch diese Übereinstimmung? Die meisten erkennen nach Heraklit jenes Gesetz überhaupt nicht und gewinnen auch kein Verständnis dafür, wenn sie davon gehört haben[5]. Die Weisheit besteht eben hierin, nämlich „die allgemeine Vernunft zu erkennen, welche alles und jedes zu lenken weiß“[6]. Die Menge aber folgt dieser nicht, ja verschließt ihr die Ohren, wenn die Wahrheit ihr verkündigt wird. „Obwohl das Weltgesetz (*λόγος*) allen gemeinsam ist, leben die meisten doch so, als ob sie eigene Einsicht hätten“[7]. Dies Urteil Heraklits zeigt uns, daß er eine gewisse Erkenntnis des allgemeinen Gesetzes allen Menschen zuschrieb (vermutlich insofern alle mit Vernunft begabt sind), nicht aber diejenige Einsicht, welche sie bereit macht, jenem Gesetz auch zu gehorchen. Es scheint jedoch,

---

[1] Diels, fragm. 12 n. 30. Bei Clem. Strom. V 105: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων, ἐποίησεν ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσθαι πῦρ ἀείζωον.*

[2] Diels, fragm. 12 n. 2: *Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ τουτέστι τῷ κοινῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* (Bei Sext. Empir. adv. mathematicos VII 133.)

[3] Diels, fragm. 12 n. 114: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.* (Stob. Flor. I 179.)

[4] Sext. Emp. adv. Math. VII 131 (Diels I, S. 75): *τοῦτο δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμετα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡ.*

[5] Diels, fragm. I 12, 1: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.* (Sext. Emp. adv. math. VII 132.)

[6] Diog. L. IX 1, 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

[7] Diels, fragm. 12, 2. S. oben Anm. 2.

Digitized by Google

daß er jedenfalls die in der ganzen Natur herrschende Ordnung als die Grundlage des Sittengesetzes und der sittlichen Gebote erkannt habe. Sagt er doch: „Die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend“[8]. Und er meint damit offenbar die Natur des Alls, da er auch sonst nur von dieser spricht. Er erblickt also das Wesen der Sittlichkeit in der Einfügung in die Weltordnung und in der Beobachtung des allgemeinen Gesetzes, das die Bewahrung dieser Ordnung gebietet, und damit hat er einen ebenso wahren wie tiefen Gedanken ausgesprochen, der später von Plato und der Stoa weiter entwickelt und auch von der christlichen Ethik recipiert worden ist, somit sich als höchst fruchtbar erwiesen hat. Eine nähere Ausführung dieses Gedankens durch Anwendung auf die einzelnen menschlichen Verhältnisse ist freilich bei ihm noch nicht zu finden, wenigstens nicht in den Fragmenten seiner Schriften, die uns erhalten sind. Er dringt nur auf Herrschaft des Gesetzes im Staate und Bekämpfung der Willkür und des Übermutes der Menge, die keinen tüchtigen Mann dulden will[9].

Für das letzte Lebensziel erklärte er die Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*)[10], war also insofern, wie alle griechischen Philosophen, Eudämonist. Sie zu erlangen und somit glücklich zu werden, liegt nach Heraklit ganz in der Gewalt des Menschen, denn es hängt eben nur davon ab, daß er sich in die Weltordnung und in die Wirklichkeit findet. Auch dies ist ein tiefer Gedanke, der später von der Stoa weiter entwickelt wurde.

Demokrit.

Weit mehr als Heraklit hat sich der „lachende Philosoph“ von Abdera ethischen Fragen zugewendet, obwohl auch er noch keine Untersuchungen über die Natur des sittlichen Handelns gemacht hat[1].

Ziel unsres Lebens ist ihm die Glückseligkeit (auf Erden); Lust und Unlust das Kennzeichen des Nützlichen und Schädlichen; das Beste ist, sein Leben möglichst viel wohlgemut und möglichst wenig mißmutig zu verbringen[2]. Scheint somit diese

---

[8] Diels, fr. 112: *σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

[9] Diog. L. IX I, 2.

[10] Clem. Alex. Strom. II 130: *Ἀναξαγόραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζόμενον τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν, Ἡράκλειτον τε τὸν Ἐφέσιον τὴν εὐαρέστησιν.* (Bei Diels I, S. 76.)

[1] Vgl. Zeller I[5], S. 925 ff.

[2] Diels II 55 fr. 188: *ὅρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη.* Ebd. n, 189: *ἄριστον ἀνθρώπων τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.*

Digitized by Google

Ethik ihrem Prinzip nach ganz hedonistisch, so ist doch Demokrit weit entfernt, das höchste Gut in den sinnlichen Genuß zu setzen und das Streben nach solchem als Kriterium des Guten zu betrachten. Vielmehr lehrt er ausdrücklich, daß nicht der Leib und äußere Güter den Menschen glücklich machen, sondern Rechtschaffenheit und Verstand [3]. Nicht jede Lust soll man erstreben, sondern nur die mit Edlem verknüpfte [4]. Es ziemt sich mehr für die Seele Sorge zu tragen, als für den Leib. „Denn die Vortrefflichkeit der Seele richtet die Schwäche des Leibes auf, Leibesstärke aber ohne Verstandeskraft macht die Seele um nichts besser" [5]. Wer der Seele Güter liebt, der liebt das Göttliche und Dauernde; wer die Güter des Leibes liebt, liebt das Menschliche und Vergängliche [6]. Darum soll der Mensch seine Freuden aus sich selbst schöpfen [7]. Die richtigen Freuden zu wählen ist aber Einsicht nötig. — Demokrit setzt hiernach das Sittliche in die Liebe zu den geistigen, wahrhaft liebenswerten Gütern; die leiblichen und äußeren Güter sind nur um dieser willen da und nur soweit sie nötig zu begehren [8].

Die Glückseligkeit besteht nach Demokrit ihrem Wesen nach in Heiterkeit (*εὐθυμία*) und in unwandelbarer Gemütsruhe [9], und diese ist bedingt durch Maßhalten im Begehren und Genießen, Überwindung der Affekte, richtiges Unterscheiden des Schädlichen und Zuträglichen, Vermeiden alles Ungehörigen und Unrechten, Sichbegnügen mit dem Vorhandenen, indem man auf die blickt, die es schlechter haben, nicht auf die, die es besser haben, ferner durch Beschränkung im Tun und Wünschen auf das, was der Natur und dem Können eines Jeden entspricht, kurz durch Mäßigung der Lust und Harmonie des Lebens [10]. Danach ist jedes Verhalten gut, das zur Gemütsruhe zu führen und sie zu erhalten geeignet ist, schlecht das Gegenteil davon. Abwendung von der äußeren Welt, Überwindung der Affekte, Beobachtung des richtigen Maßes in allen Dingen sind die Mittel zu jenem Ziel. Dauernd wohlgemut kann der Mensch nur leben, wenn er seine Lust nicht auf das Sterbliche richtet [11]. Die großen Freuden kommen aus der Betrachtung der schönen Werke [12].

„Der Wohlgemute fühlt sich stets zu gerechten und gesetzlichen Handlungen hingetrieben und ist darum Tag und Nacht

---

[3] F. G. A. Mullach, Democriti Abder. op. fragmenta. 1848. Fr. 5: *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.*

[4] Diels, fr. 207. [5] Diels, fr. 187.

[6] Mullach, fr. 6: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήια.*

[7] Mullach fr. 7: *αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.*

[8] Diels, fr. 235. [9] Diog. L. IX 45. [10] Diels, fr. 191.

[11] Diels, fr. 189. [12] Diels, fr. 194.

Digitized by Google

heiter und stark und unbekümmert“ [13]. Er schöpft also die Gemütsruhe und Heiterkeit aus dem Rechttun.

So hedonistisch diese Sittenlehre ihrem Ziel nach scheint, so kennt und fordert sie doch höhere Motive als die des eigenen Wohlergehens und inneren Friedens. Demokrit verlangt, daß man nicht nur mit der Tat, sondern auch mit dem Willen sich vom Bösen enthalte [14], daß man nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl die Sünde meide [15], nicht um des Lohnes willen, sondern um des guten Handelns willen wohltätig sei [16], daß man sich des Schlechten mehr vor sich selbst als vor andern schämen soll [17]; nur der gefalle den Göttern, der das Unrecht selbst haßt [18], nur das Bewußtsein des Rechttuns verleihe Gemütsruhe, Unrechttun mache unglücklicher als Unrechtleiden [19].

Wir sehen hieraus klar, daß Demokrit als eine wesentliche Seite der Sittlichkeit die sittliche Gesinnung fordert, die das Gute als solches will, unbekümmert um die Folgen, wenn auch das Ziel, die Gemütsruhe, der innere Friede selbstverständlich ein erlaubtes und bei dem, der danach strebt, notwendig mitwirkendes Motiv ist. Auch beschränkt Demokrit die sittlichen Pflichten keineswegs auf Sorge für das eigene Wohl, sondern betont stark die Notwendigkeit hingebender Sorge für das Wohl des Staates als Bedingung des Privatwohls [20], fordert allgemeine Bereitwilligkeit der Wohlhabenden zur Hilfeleistung für die Unvermögenden, überhaupt Barmherzigkeit, damit Gemeingefühl und Eintracht in der Gesellschaft herrsche [21]. Vor allem aber verlangt er Gehorsam gegen das Gesetz und die Obrigkeit [22], und hebt die Wohltaten hervor, die den Menschen durch die Gesetze zufließen [23]. Also der Altruismus ist in seinem Eudämonismus

---

[13] Diels, fr. 174.

[14] Diels, fr. 62: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.*

[15] Diels, fr. 41: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.*

[16] Diels, fr. 96: *χαριστικὸς οὐκ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.*

[17] Diels, fr. 264 und 84. [18] Diels, fr. 217. [19] Diels, fr. 45.

[20] Mullach, fr. 212: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικές, μήτε ἰσχὺν ἑαυτῷ περιτεθέμενον παρὰ τὸ χρησιὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ.*

[21] Mullach, fr. 215: *ὅταν οἱ δυνάμενοι τοῖσι μὴ ἔχουσι καὶ προτελέειν τολμέωσι καὶ ὑπουργεῖν καὶ χαρίζεσθαι, ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτείρειν ἔνεστι, καὶ μὴ ἐρήμους εἶναι καὶ τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι καὶ τοὺς πολίτας ὁμονόους εἶναι καὶ ἄλλα ἀγαθά, ὅσσα οὐδεὶς ἂν δύναιτο καταλέξαι.*

[22] Mullach, fr. 189: *Νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον.* fr. 190: *Τελευτᾷ γὰρ εἰς κακοδοξίην κακὴν ὁ παρεκτεινόμενος τῷ κρέσσονι.*

[23] Mullach, fr. 196: *οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῇν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἑτέρου ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται.* — fr. 197: *ὁ νόμιος βούλεται μὲν εὐεργετέειν βίον ἀνθρώπων· δύναται δὲ,*

Digitized by Google

eingeschlossen. Dagegen fehlt seiner Ethik jede religiöse Grundlage und Hinordnung auf die Gottheit, wie es bei seiner atomistisch-materialistischen Weltansicht nicht anders sein konnte, obwohl er dem Götterglauben seines Volkes nicht schlechtweg negierend gegenüberstand.

Das eigentliche Wesen der sittlichen Handlungsweise hat Demokrit noch nicht untersucht. Er sagt jedoch einmal: „Gerechtigkeit heißt seine Pflichten (*τὰ χρὴ ἔοντα* also das, was nötig ist) erfüllen; Ungerechtigkeit seine Pflichten nicht erfüllen, sondern beiseite schieben“ [24]. Er versteht hier unter Gerechtigkeit offenbar nicht die besondere Tugend der Gerechtigkeit, sondern überhaupt Sittlichkeit, und scheint somit die Sittlichkeit mit der Pflichterfüllung, d. h. der Vollbringung dessen, was nötig ist, zu identifizieren. Hiermit aber wäre wenig gesagt, denn es bliebe die Frage offen: Was ist denn nötig? Die dargelegten ethischen Anschauungen lassen indessen sonst erkennen, daß ihm das Wesentliche im sittlichen Leben die Herrschaft der Vernunft und der Verstandestätigkeit über die sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen war, eine Herrschaft, die sich in Genügsamkeit, Maßhalten in allen Genüssen, Bildung und Betätigung des Geistes offenbart und eine Enthaltsamkeit fordert, die an Askese streift. Und damit wäre in der Tat ein wesentliches Element der Sittlichkeit von ihm richtig erkannt worden — eine Erkenntnis von bleibendem Wert, die dann von Plato vertieft und der späteren Ethik übermittelt worden ist. Ja wir können sagen, daß Freiheit der Seele, nämlich gegenüber dem, was sie abhängig macht von den Gütern und Reizen der Welt, ein wesentlicher Zug der demokritischen Ethik ist, und auch damit ist etwas, was zum Wesen aller wahren Sittlichkeit gehört, aufgedeckt und zum erstenmal philosophisch gefordert.

Die Sophisten.

Die Ersten, welche die ethischen Begriffe und das Wesen der Sittlichkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen, waren die Sophisten [1]. Sie wollten Tugendlehrer sein und sahen hierin ihre Hauptaufgabe. Die Begründer der Sophistik entwickelten noch nicht mit voller Entschiedenheit die Lebensgrundsätze, welche sich aus ihrer skeptischen Stellung zu

---

ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν. τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνθείκνυται.

[24] Diels, fr. 256: *δίκη μέν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἔοντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἔοντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι.*

[1] Vgl. Zeller I[5], S. 1118 ff.

Digitized by Google

aller wissenschaftlichen Erkenntnis konsequenterweise ergeben mußten. Sie wollten den herrschenden sittlichen Anschauungen nicht prinzipiell entgegentreten. So faßten sie das Wesen der Tugend im selben Sinne wie ihre Volksgenossen auf als das, was den tüchtigen Mann macht, nämlich einerseits als Inbegriff aller praktisch-nützlichen Fertigkeiten mit Einschluß der körperlichen Gewandtheit, namentlich alles umfassend, was für das häusliche und bürgerliche Leben von Wert ist, andererseits als Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit des Charakters. Auch preisen sie kriegerische Tugenden und die Beherrschung der Affekte[2]. Protagoras betrachtete Rechtssinn und Scham noch als von den Göttern verliehene Gaben und als unerläßliche Bedingungen der staatlichen Ordnung[3]. Die Gesetze des Staates gelten ihm als etwas Gutes und Ehrwürdiges, dem sich jeder zu fügen hat[4]. Doch beginnt schon mit Protagoras der ethische Subjektivismus. Er betrachtete bekanntlich den Menschen als Maß aller Dinge und meinte damit den einzelnen Menschen[5].

Als Tugendlehrer wurden dann die späteren Sophisten auf die Untersuchung geführt, ob die sittlichen Begriffe (recht und unrecht) eine bleibende natürliche Grundlage haben, bzw. auf die Gottheit zurückgehen, oder ob sie auf menschlicher Satzung beruhen, ferner worin die Tugend ihrem Wesen nach bestehe, warum sie den Vorzug vor dem Laster habe, überhaupt was Recht und Unrecht sei. Da es nun nach ihnen eine allgemeingültige Wahrheit überhaupt nicht gibt, so war das Resultat, daß es auch kein allgemeingültiges sittliches Gesetz geben könne. Der einzelne Mensch wird zum Maß aller Dinge auch in seinem Tun. Wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, so muß auch für jeden recht und gut sein, was ihm recht und gut scheint. Es wird daher das natürliche Recht des Individuums proklamiert, seine Begierden zu befriedigen, soweit es ihm möglich ist, d. h. soweit es die Macht dazu hat. Sich selbst Schranken aufzuerlegen wird für ein Zeichen von Schwäche erklärt. Jeder hat also von Natur das Recht, seiner Willkür und seinen Begierden zu folgen, und wenn Gesetz und Sitte ihn daran hindern, so bedeutet das eine Verletzung jenes natürlichen Rechtes und einen Zwang, dem niemand sich zu fügen braucht, wenn er die Macht hat, sich ihm zu entziehen. Das natürliche Recht ist eben das Recht des Stärkeren. Nach Kallikles ist die volle Hingabe an die Begierden das von Natur Schöne und Rechte[6]. Nur die Rücksicht

[2] Vgl. Max Wundt, Gesch. der griech. Ethik I, S. 263.
[3] Plato, Protag. 322 C. [4] Ebd. 326 D.
[5] Vgl. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie. 1883. S. 81.
[6] Plato, Gorgias 491 E.

Digitized by Google

auf das notwendige Zusammenleben mit andern und die Furcht, selbst Unrecht zu erleiden (als Vergeltung für getanes Unrecht), bestimmt den Starken zur Einschränkung seiner Begierden.

Es liegt auf der Hand, daß nach dieser Auffassnug ein fester Begriff vom Wesen der sittlichen Güte unmöglich ist. Gut ist danach, was dem Einzelnen gut scheint, weil es ihm vorteilhaft und nützlich für die Befriedigung seiner Wünsche ist. Kurz die sophistische Lebensansicht ist eine Negation jeder objektiven Sittennorm und aller objektiv gültigen sittlichen Wertungen.

Was das Ziel des Handelns betrifft, so ist dies schon bei den älteren Sophisten einfach der Nutzen des Einzelnen. Nach Protagoras hat Zeus den Menschen die bürgerlichen Tugenden verliehen, um den einen vor dem anderen zu schützen[7]. Die Gerechtigkeit und die andern Tugenden haben ihren Wert darin, daß sie dem, der sie ausübt, wie auch den Mitmenschen nützen, nämlich sie vor Schaden bewahren[8]. Es wird einfach das Wohlergehen des Einzelnen zum Zweck der Tugend und des sittlichen Handelns gemacht. Noch entschiedener tritt dieser vulgäre Eudämonismus bei Prodikos hervor, der in seiner Fabel von Herakles am Scheidewege als Lohn der Tugend dem Helden nichts als Glück im Sinne von Lustgefühlen in Aussicht stellt[9]. Daß bei den späteren Sophisten, die die möglichst weitgehende Befriedigung der Begierden zum Prinzip machen, nur die Lust das Ziel des Handelns sein kann, liegt auf der Hand.

Sokrates[1].

Wir kommen zu dem Philosophen, der sich die Bekämpfung der Sophistik zur Lebensaufgabe machte und als der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Ethik angesehen werden kann, Sokrates[2]. Seine Kernlehre ist, daß alle Tugend in der Einsicht (φρόνησις) und im Wissen (ἐπιστήμη) besteht[3], genauer im Wissen vom richtigen Handeln. Dieses Wissen ist ihm nicht nur Bedingung und Hilfsmittel der wahren Sittlichkeit, sondern macht deren Wesen aus. Und wo dieses Wissen fehlt, da ist gar keine

[7] Plato, Protag. 322 B. [8] Ebd. 327 B. [9] Xen. Mem. II, 1, 21—33.

[1] Vgl. Zeller II⁴, S. 132 ff.

[2] Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf Xenophons Memorabilien, als diejenige Quelle über die sokratische Ethik, die den relativ größten historischen Wert hat und die erst den Maßstab gibt, auf Grund dessen man in Platos Schriften Sokratisches von Platonischem unterscheiden kann. (Vgl. A. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. 1895.) Für die Sokratische Tugendlehre (Tugend = Wissen) ist allerdings Aristoteles die Hauptquelle.

[3] Aristot. Eth. Nik. VI 13, 3 ff.

Digitized by Google

Tugend. Ohne Wissen sei kein richtiges Handeln möglich, wo das Wissen ist, da sei auch das richtige Handeln. Denn jeder tue nur das, wovon er glaubt, daß es für ihn gut sei[4]. Niemand sei freiwillig böse; denn das hieße, sich freiwillig unglücklich machen[5]. Das Wissen könne nicht von der Begierde, also von der Leidenschaft überwältigt werden, so daß einer seiner Einsicht entgegenhandle[6].

Diese Behauptung, daß das Wissen, die richtige Erkenntnis des Guten und Bösen zum tugendhaften Handeln ausreiche, also wie mit Notwendigkeit dieses mit sich führe, widerspricht nun so sehr aller Erfahrung, daß man kaum begreift, wie ein so erfahrungsreicher und scharf beobachtender Geist wie Sokrates darauf verfallen konnte. Sie hat denn auch bekanntlich den scharfen Widerspruch des Aristoteles erfahren, der die Notwendigkeit der Übung zur Erlangung der Tugenden betonte. Im „Protagoras" des Plato[7] wird sie allerdings von Sokrates sehr plausibel gemacht, indem dieser dort ausführt, daß die Behauptung, viele, die das Gute erkennen, täten dennoch von der Lust überwunden das Böse, auf die Absurdität hinauslaufe, daß solche dann vom Guten überwunden das Böse täten, indem die Lust von Sokrates gleich dem Guten und die Unlust (das Peinliche) gleich dem Bösen gesetzt wird. Aber diese Gleichsetzung ist sehr anfechtbar und später von Plato selbst verworfen worden[8]. Denn die Lust ist wohl ein Gut, aber deswegen noch nicht das Gute. Hier liegt jene Verwechselung des relativ Guten mit dem absolut Guten, resp. des subjektiv Guten mit dem objektiv Guten vor, die uns auch bei Plato begegnen wird. Wenn Sokrates die schlechten Handlungen auf Mangel an Erkenntnis und auf Unverstand zurückführt, so ist das wohl richtig insofern, als die guten Handlungen durch richtige Erkenntnis bedingt sind. Aber auch der, der habituell die richtige Erkenntnis hat, kann durch den Reiz der Lust aktuell in dieser Erkenntnis behindert, also von der Lust überwunden werden und daher böse handeln. Die Lehre des Sokrates hat ihren Hauptgrund darin, daß er das Gute mit dem Nützlichen identifiziert. Denn es ist in der Tat schwer begreiflich, daß jemand das nicht tun sollte, was ihm als nützlich und glückbringend erscheint. Die Lehre beruht ferner darauf, daß Sokrates die moralischen Tugenden nach Analogie der intellektuellen Tüchtigkeiten, der praktischen beruflichen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten beurteilt; denn bei diesen hat tatsächlich das Wissen das ent-

[4] Xenophon, Memorabilia III 9, 4.
[5] Magna moralia I 9. [6] Plato, Protag. 352 ff.
[7] A. a. O. [8] A. a. O. 357.

Digitized by Google

sprechende Können und Vollbringen von selbst im Gefolge[9]. So nahm er dies ohne weiteres auch für die ethischen Tugenden Gerechtigkeit, Mäßigkeit usw. an. Diese aber haben ihren Träger nicht im Intellekt, sondern im Willen oder im appetitus sensitivus, und so gehen von den Begehrkräften stets größere oder geringere Widerstände gegen die Gebote der Vernunft aus, die nur durch Übung und Gewöhnung überwunden werden. Endlich ist jene Lehre wohl auch daraus zu erklären, daß bei Sokrates selbst die Erkenntnis in der Regel wie mit Notwendigkeit das entsprechende Handeln nach sich zog, da er ganz im Erkennen lebte und einen ungemein starken Willen besaß. Aber auch er wird nur durch Übung und Gewöhnung diese Willensstärke erlangt haben. Richtig ist jedoch an seiner Lehre jedenfalls dies, daß die wahre Tugend bedingt ist durch richtige Erkenntnis; denn wer das Gute ohne Wissen tut, handelt noch nicht tugendhaft.

Die einzelnen Tugenden unterscheiden sich nach Sokrates nur durch den Gegenstand des Wissens. Die Tugend ist aber in Wahrheit nur Eine[10]. Zur Sittlichkeit ist vor allem Selbsterkenntnis nötig, die den falschen Schein des Wissens zerstört. Wer sich kennt, wird tun, was ihm heilsam ist; wer sich nicht kennt, was ihm schädlich ist[11].

Gegenstand des Wissens aber ist das Gute. Ja das Wissen des Guten ist die sokratische Definition der Tugend[12]. Aber was ist das Gute? Dies wird bei Sokrates nicht vollkommen deutlich. Das Tun des Guten ist ihm das dem Begriff einer Sache entsprechende Handeln[13]. Da er aber in allen Dingen die Sachkenntnis als so sehr notwendig betont, so kann man annehmen, daß ihm im einzelnen Fall als gut dasjenige Handeln gilt, welches auf einem richtigen Begriff und hinreichender Kenntnis des zu Tuenden, also auf gründlichem Lernen beruht[14]. Weist er doch seine Schüler immer wieder darauf hin, wie notwendig in jeder Tätigkeit, besonders aber für den Staatsmann, gründliche Vorkenntnisse sind.

Andererseits sagt er häufig (bei Xenophon), das Gute sei nichts anderes als das Nützliche, gleichwie das Schöne nichts als das Brauchbare. Gut sei daher das Nützliche für den-

[9] Vgl. M. Wundt a. a. O. I, S. 374.

[10] Plato, Protag. 329 ff. [11] Mem. IV 2, 26 f.

[12] Vgl. M. Wundt a. a. O. I, S. 378.

[13] So nach Zeller II, I⁴, S. 149.

[14] Mem. IV 2, 28 f. — Ebd. IV 2, 4 ff. macht sich Sokrates lustig über die, welche sich rühmen, von niemandem etwas gelernt zu haben, besonders über die, welche ohne Übung und Vorbereitung Redner und Staatsmänner werden wollen. Ähnlich III cap. 6.

Digitized by Google

jenigen, welchem es nützlich ist, und schön das Brauchbare in bezug auf das, wozu es brauchbar ist[15]. Es gibt somit nach Sokrates kein absolut Gutes und Schönes, sondern nur ein relatives, das als Mittel für etwas anderes gut oder schön ist. „Wenn du mich fragst, ob ich etwas Gutes weiß, das zu nichts gut ist, so weiß ich weder etwas der Art, noch verlange ich es zu erkennen“[16]. Der Nutzen ist ihm also der Maßstab des Guten. Dieser rein relative Begriff des Guten ist nun, da er keinen andern kennt, bei Sokrates zugleich der des sittlich Guten. Sittlich gut kann für ihn nur ein Handeln sein, das für einen bestimmten Zweck gut, weil nützlich ist. Dieser Begriff des sittlich Guten als des für den Menschen Guten ist aber seit Sokrates in der griechischen Ethik herrschend geblieben und wird uns bei allen späteren griechischen Philosophen wieder begegnen. Er ist jedoch total verschieden von dem Begriff des Guten, den wir im Sinne haben, wenn wir vom Guten auf sittlichem Gebiete, auf dem Gebiete des Handelns sprechen. Wir nennen gut, was dem Sittengesetz oder dem göttlichen Willen entspricht, ohne daran zu denken, w o f ü r es gut ist; gut ist uns nicht das für uns Gute, sondern das in sich Gute.

Fragen wir aber weiter, w o f ü r denn nach Sokrates das Gute nützlich sein soll, so geht aus allen seinen Äußerungen bei Xenophon hervor, daß er nur an das irdische Wohlsein des Menschen dabei denkt. Er ist unverkennbarer und konsequenter Eudämonist[17]. Er bemißt den Wert alles sittlichen Handelns nach dem Nutzen und Schaden für den Täter. Auch die einzelnen Tugenden haben ihren Wert in dem Vorteil, den sie dem Menschen bringen, besonders in der Ehre, die der Tugendhafte durch sie gewinnt. Wer sich und seine Kräfte kennt, und treibt, was er versteht, wird Ruhm und Ehre erlangen. Wer nicht versteht, was er treibt, wird Schande ernten[18]. Auch unserm Nachbarn sollen wir dienen, damit auch er uns zu Hilfe komme, wenn uns ein Unfall betrifft[19]. Die Freundschaft soll man pflegen, weil kein Besitztum so nützlich ist wie ein rechtschaffener Freund[20]. Ähnlich hebt er den Nutzen hervor, den jeder vom Gehorsam gegen die Gesetze des Staates hat[21]. Selbst die Verehrung der Götter empfiehlt er hauptsächlich, weil diese dem Menschen die größten Wohltaten erweisen können[22].

---

[15] Mem. IV 6, 8 f. [16] Mem. III 8, 3.

[17] Nach M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie (1883), S. 90 u. 99 gehört Sokrates zu den entschiedensten Vertretern des Eudämonismus und der Nützlichkeitstheorie in der Ethik.

[18] Mem. IV 2, 28 f. [19] Mem. II 2, 12. [20] Mem. II 4, 5.

[21] Mem. III 7, 9. [22] Mem. IV 3, 17.

Digitized by Google

Die Ethik des Sokrates ist also ausgesprochen eudämonistisch. Gut ist ihm, was nützlich ist, um den Menschen zur Glückseligkeit auf Erden zu führen. Er gibt ausdrücklich zu, daß die Glückseligkeit das unzweideutigste, also höchste Gut[23] und daß ihre Erlangung eine königliche Kunst sei[24]. Aber was ist sie ihrem Inhalte nach? Auf welchen Gütern beruht sie? Dies erst ist ausschlaggebend für den ethischen Wert seines Lebenszieles. Sie besteht jedenfalls nicht aus „zweideutigen" Gütern, wie Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm, die auch schlimme Folgen für den Menschen haben können[25]. Ja diese schließt er ausdrücklich vom höchsten Gute aus. Vielmehr sieht er die höchste Glückseligkeit in der Bedürfnislosigkeit, die er geradezu als göttlich bezeichnet, und das Zweitbeste, was dem Göttlichen am nächsten kommt, scheint ihm, so wenig wie möglich zu bedürfen[26]. Als beste „Beschäftigung" (ἐπιτήδευμα) für einen Mann aber gilt ihm das rechte Handeln (εὐπραξία), das sehr verschieden sei vom Glückhaben (εὐτυχία)[27]. Offenbar besteht also für Sokrates die Glückseligkeit nicht in Genüssen, am wenigsten in sinnlichen. Ja die Genußsucht sei ihr schlimmster Feind; sie raube dem Menschen die Besonnenheit, halte ihn von Erfüllung seiner Pflichten ab, verleite ihn, das Schädliche dem Nützlichen vorzuziehen[28]. Vielmehr beruht die Glückseligkeit in erster Linie auf der Selbstbeherrschung. Diese aber wird von Sokrates wieder mit der Begründung empfohlen, daß sie dem Menschen mehr Vergnügen gewähre als die Genußsucht, indem letztere uns Hunger und Durst, Liebesentbehrung und Schlaflosigkeit unerträglich mache, jene dagegen durch die Unterdrückung der Triebe und das längere Entbehren den Genuß an Speise und Trank, Liebe und Schlaf erhöhe[29]. Hier wird nun deutlich die Lust, ja das sinnliche Behagen, zum Motiv der Tugend gemacht. Aber höhere Freuden, setzt Sokrates gleich dazu, erstehen dem Menschen aus dem Lernen des Schönen und Guten, aus der Sorge für die Tüchtigkeit des Körpers, für das Hauswesen, für die Freunde und den Staat und für die Besiegung der Feinde[30], kurz aus dem Streben nach Bildung und aus gemeinnütziger Tätigkeit. Jedoch auch hier ist das Motiv wieder das eigene Wohlgefühl, die Lust, das ἡδύ. Und in der Tat scheint für Sokrates die Glückseligkeit lediglich in angenehmen Empfindungen zu bestehen. Er legt durchgängig diesen Maßstab bei seinen sittlichen Forderungen zugrunde. So zeigt er dem Sophisten Antiphon, daß sein entbehrungsvolles, abgehärtetes

[23] Mem. IV 2, 34. [24] Mem. II 1, 17. [25] Mem. IV 2, 34 f.
[26] Mem. I 6, 10. [27] Mem. III 9, 14. [28] Mem. IV 5, 7.
[29] Mem. IV 5, 9. [30] Mem. IV 5, 10.

Digitized by Google

Leben für ihn angenehmer sei, als wenn er ein Sklave des Bauches, des Schlafes und der Wollust wäre[31]. Ebenso erklärt er am Ende seines Lebens, daß er keinem Menschen einräumen würde, besser und angenehmer als er gelebt zu haben[32]. Dem Aristipp legt er dar, daß die, welche sich Anstrengungen zum Besten der Freunde und des Vaterlandes unterziehen, ein fröhliches Leben führen, zufrieden mit sich selbst, gelobt und glücklich gepriesen von andern[33]. Und wollte man annehmen, daß Sokrates so nur gesprochen habe zu Männern, die für andere als hedonistische Gesichtspunkte kein Verständnis gehabt hätten, so wird dies dadurch widerlegt, daß er nach Plato auch dem Protagoras gegenüber nur die Rücksicht auf Lust und Unlust als Motiv des menschlichen Handelns kennt, ja daß er dort die Lust mit dem Guten, die Unlust mit dem Bösen identifiziert[34] — Auffassungen, die Plato selbst sonst nicht vertritt, die er aber dem Sokrates nur unterlegen konnte, wenn sie dessen Ansichten entsprachen. Glaubt doch auch Aristippus selbst mit seinem Lustprinzip dem Geist der sokratischen Ethik treu zu bleiben. Man kann deshalb auch nicht den hedonistischen Chrakter der sokratischen Ethik, wie er in der Darstellung Xenophons deutlich hervortritt, auf das mangelhafte Verständnis des letzteren zurückführen, wie Zeller zu tun geneigt ist. Es ist gar kein Grund da, anzunehmen, daß der athenische Feldherr, der nicht nur ein sehr tüchtiger General, sondern auch ein ausgezeichneter Geschichtschreiber war, deswegen, weil er nicht Berufsphilosoph war, unfähig gewesen sei, die Gespräche und Lehren des Sokrates zu verstehen, während er sie doch sehr gut wiederzugeben wußte[35].

Ist nun dem Dargelegten zufolge die sokratische Ethik als wesentlich hedonistisch zu bezeichnen, so sind doch andererseits die Glücksgefühle, die Sokrates als Ziel des sittlichen Handelns betrachtet, durchaus reiner und edler Art. Auch dies tritt schon in Xenophons Darstellung hervor. „Am besten und das heißt am glücklichsten, sagt er[36], leben diejenigen, die am meisten sich's angelegen sein lassen, immer besser zu werden, und nie-

---

[31] Mem. I 6, 4 ff. [32] Mem. IV 8, 6.

[33] Mem. II 1, 19. [34] Plato, Protag. 354.

[35] M. Heinze a. a. O. S. 89 ist der Ansicht, daß Xenophons Memorabilien als zuverlässigste Quelle für die Lehren des Sokrates betrachtet werden können, mehr als Plato, dem es in erster Linie darauf ankam, seine eigenen Lehren vorzutragen; und daß die Xenophontische Auffassung der Lehren des Sokrates von Aristoteles bestätigt wird. — Ähnlich urteilt Döhring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem (1895), über den Quellenwert Xenophons und Platos.

[36] Mem. IV 8, 6. Ähnlich I 6, 9.

Digitized by Google

mand lebt angenehmer, als die, welche lebhaft fühlen, daß sie besser werden." Also die Arbeit an der eigenen Vervollkommnung ist das wirksamste Mittel zur Glückseligkeit und zugleich der unmittelbarste Grund des Glücksgefühls. Als eigentlicher Zweck erscheint aber dabei doch das Lustgefühl; die Besserung mehr als Mittel und Bedingung. Dem Platonischen Sokrates allerdings scheint die Sorge für die eigene Seele Selbstzweck zu sein. Nach der Apologie sah er seine Hauptaufgabe darin, seine Mitbürger zu überzeugen, daß ihnen an der Vervollkommung ihrer Seele mehr liegen müsse, als an allen außeren Gütern[37]. Und im „Gorgias" führt Sokrates aus, daß die eigentliche Aufgabe des Menschen auf Erden sei, das Heil seiner Seele zu wirken. Aber dies sind wahrscheinlich schon platonische Gedanken, die bei Sokrates selbst höchstens im Keime vorhanden waren, da in der Begründung seiner sittlichen Forderungen bei Xenophon durchweg hedonistische Gesichtspunkte vorherrschen.

Nächst dem Bewußtsein des Besserwerdens ist ihm wirksamer Grund des Glücksgefühls die Freude über werte Freunde, deren rechtschaffendes Leben und Wohlergehen sowie die Arbeit für sie[38]. Also die empfangende und tätige Liebe, aber nur innerhalb des Freundeskreises macht auch ein wesentliches Element des sokratischen Glücksgefühls aus. Wie eng diese Liebe aber beschränkt ist und wie weit sie noch von unserm Begriff der Nächstenliebe entfernt ist, zeigt sich sogleich darin, daß Sokrates den für einen vortrefflichen Mann erklärt, der seine Freunde im Wohltun, seine Feinde aber im Schadentun übertrifft[39].

Im übrigen bevorzugt Sokrates, wie wir gesehen, entschieden die seelischen Freuden vor den sinnlichen, jedoch mit der charakteristischen Begründung, daß sie die angenehmeren[40] und dauernderen[41] seien. Sogar seine Bereitwilligkeit zum Tode erklärt Sokrates bei Xenophon mit hedonistischen Gründen: nämlich damit, daß bei längerem Leben seine Kräfte abnehmen würden und er, wenn er dies merke, schlechter und unangenehmer leben und denen nachstehen würde, denen er bisher voraus war[42]. Auch die Rücksicht auf den Nachruhm spielt mit[43].

Diese eudämonistische Motivation des sittlichen Handelns bei Sokrates soll auch hier keineswegs ohne weiteres verworfen werden; denn es sind keine verwerflichen Motive, die er für sein Handeln und sein sittliches Streben anführt, sondern nur solche der natürlichen erlaubten Selbstliebe. Sie muß nur deutlich be-

[37] Apol. 29 D. [38] Mem. II 6, 35. [39] Ebd.
[40] Mem. I 6, 8. [41] Mem. I 6, 8.
[42] Mem. IV 8, 8. [43] Mem. IV 8, 10.

Digitized by Google

tont werden, um zu zeigen, daß Sokrates keineswegs ein Vorläufer der reinen Pflichtmoral war, die das Handeln aus Pflicht als das einzige sittlich gute hinstellt; daß aber andererseits seine Ethik in bezug auf die Zielsetzung noch nicht die Höhe erreicht hat, zu der spätere griechische Ethiker gelangten, geschweige die Höhe der christlichen Ethik, die das Handeln aus Gott und um Gottes Willen zum Grundprinzip macht. Ja er blieb in dieser Hinsicht sogar hinter Demokrit zurück, der schon das Guthandeln um des Guten willen forderte.

Einen höheren Gehalt als den des bloßen Wohlgefühls scheint indes der sokratische Glückseligkeitsbegriff dadurch zu erhalten, daß er als das höchste Gut, das ja nach ihm selbst eins ist mit der Glückseligkeit[44], gelegentlich auch die Weisheit (*σοφία*) bezeichnet[45], und dieser den Vorzug vor allen äußeren Schätzen gibt[46]. Aber Sokrates versteht unter Weisheit gewöhnlich nur Kunstfertigkeit und praktische berufliche Erfahrung, also Sachkenntnis auf einzelnen Gebieten[47]. Und diese Dinge sind, wie wir schon wissen, nach Sokrates wertvoll eben wegen ihrer Nützlichkeit für das Wohlbefinden. Die Weisheit ist ihm also im Grunde doch nur ein Mittel hierfür. Andererseits identifiziert er die Weisheit auch mit der Besonnenheit (*σωφροσύνη*)[48]; aber diese lehrt eben den Menschen, das Nützliche, ihm Zuträgliche wählen, wie denn alle Menschen nach Sokrates unter allen möglichen Dingen stets dasjenige wählen, wovon sie glauben, daß es ihnen am ersprießlichsten ist[49] — ein Satz, mit dem er auch psychologisch alles Handeln des Menschen auf das Glücksverlangen zurückführt, also sich deutlich zum Individual-Eudämonismus bekennt. Auch die Gerechtigkeit, überhaupt alles, was zur Tugend gehört, wird mit der Weisheit für eins erklärt[50], und zwar mit der Begründung, daß auch sie auf Erkenntnis des Schönen und Guten beruhe, aber nur die Weisen das Schöne und Gute erkennen und daher tun können. Die Gerechtigkeit wie jede Tugend wird also auf das Wissen zurückgeführt und nur deshalb mit der Weisheit identifiziert. Indessen hat er auch das besondere Wesen der Gerechtigkeit untersucht und kommt dabei zu dem Resultat, daß sie eins sei mit dem Gesetzlichen[51]. Er denkt dabei zunächst an die positiven Gesetze des Staates, mit denen das Handeln des Gerechten überein-

[44] Mem. IV 2, 34. [45] Mem. IV 5, 6.

[46] Mem. IV 2, 9. [47] Vgl. M. Wundt a. a. O. I, S. 378.

[48] Mem. III 3, 4: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.* [49] Ebd.

[50] Mem. III 9, 5: *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.*

[51] Mem. IV 4, 12: *φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι.* Ähnlich IV 4, 18.

Digitized by Google

stimmt, dann aber auch an die ungeschriebenen Gesetze, die „von den Göttern gegeben sind“ [52], also an ein göttliches Sittengesetz, welches aber selbst kein willkürliches ist, sondern nur das Gerechte, also was in sich schon gerecht ist, anordnet [53]. Hätte er nun in die Übereinstimmung des Handelns mit diesem göttlichen Gesetz das Wesen der Sittlichkeit gesetzt, so hätte er einen Begriff des sittlich Guten gewonnen, der ganz anderer und höherer Art wäre als der, welcher in der Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen und zur Glückseligkeit Dienlichen ausgesprochen ist. Aber er erblickt eben im Gehorsam gegen göttliche und menschliche Gesetze nur das Wesen einer besonderen Tugend, der Gerechtigkeit, und so erfährt sein Sittlichkeitsbegriff durch diese Definition der Gerechtigkeit keine Modifikation.

Auch die Mäßigkeit oder Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und die darin enthaltene Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit ist ihm wohl die wichtigste, aber doch nur Eine Tugend, macht also nicht das Wesen der Tugend und Sittlichkeit aus. Dieses liegt ihm vielmehr im Wissen dessen, was nützlich ist zum dauernden Wohlgefühl, einem Wissen, das von selbst nach seiner Ansicht das entsprechende Handeln nach sich zieht. Es ist kaum notwendig, die Unzulänglichkeit dieses Sittlichkeitsbegriffes genauer darzutun. Auch abgesehen davon, daß Wissen und Handeln zweierlei ist und das richtige Wissen keineswegs immer das entsprechende Handeln im Gefolge hat, würde die Tugend das Privileg einiger Wenigen sein, wenn sie bedingt wäre durch ein so schwer zu erlangendes Wissen, wie es die sokratische Erkenntnis des Guten und Bösen ist. Da aber die Tugend von allen Menschen verlangt wird und verlangt werden muß, so würde durch den sokratischen Tugendbegriff etwas Unmögliches von den meisten gefordert. Die Identifizierung des Guten mit dem Nützlichen beraubt zugleich das sittlich Gute seines Eigenwertes und seines über alle endlichen Güter erhabenen Charakters; es wird zu einem bloßen Mittel, statt daß es Selbstzweck wäre. Und das Gut, das dadurch erreicht werden soll, ist noch dazu vergänglicher Art. Denn die sokratische Glückseligkeit besteht bloß in einem gewissen seelischen Wohlgefühl hier auf Erden, das zwar auf dem Frieden des guten Gewissens und auf der inneren Freiheit von der Außenwelt und

---

[52] Mem. III 4, 19. Auf die Frage, wer diese Gesetze gegeben habe, antwortete Hippias mit Zustimmung des Sokrates: Ich persönlich glaube, daß die Götter diese Gesetze gegeben haben.

[53] Mem. IV 4, 25: *πότερον οὖν, ὦ Ἱππία, τοὺς θεοὺς ἡγεῖ τὰ δίκαια νομοθετεῖν ἢ ἄλλα τῶν δικαίων; Οὐκ ἄλλα μὰ Δί', ἔφη.*

Digitized by Google

deren Reizen und Gütern beruht, das aber doch nicht frei ist vom Bewußtsein des geistigen und moralischen Vorranges vor anderen[54], also von einer gewissen Befriedigung des Stolzes und der Eitelkeit. Inwieweit bei Sokrates selbst solche Gefühle und Motive mitgewirkt haben, ist uns natürlich verborgen. Ihre unwillkürliche Regung wird er empfunden haben wie jeder begabtere Mensch, und der Genuß seiner geistigen Überlegenheit kann ihm bei seinem vielen Disputieren nicht gefehlt haben; von einer Bekämpfung solcher Empfindungen ist bei ihm nirgends die Rede und dies legt die Vermutung nahe, daß er das Unzulässige derselben noch nicht klar erkannt hat. „Wer aus sich selbst lehrt, der sucht seine eigene Ehre", das wird auch von Sokrates gelten. Sein ganzes ethisches Grundprinzip aber wirkt jedenfalls ungeordneten und sittlich anfechtbaren Motiven nicht genügend entgegen. Das Streben nach Glückseligkeit im sokratischen Sinn konnte daher bei seinen Schülern nur eine Tugend von geringem ethischen Werte erzeugen. Auch die kyrenäische Schule konnte aus diesem Prinzip mit logischer Konsequenz hervorgehen. Es waren indes noch andere und reinere Elemente in seiner Ethik enthalten, die auch Schule machten, so das Prinzip der Selbstbeherrschung, also der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, das von Plato aufgegriffen und weiter entwickelt wurde, und das Ideal der Bedürfnislosigkeit, das dann von den Kynikern in die Praxis umgesetzt wurde.

Endlich müssen wir sagen, daß auch das religiöse Element der echten Sittlichkeit in der Ethik des Sokrates zu kurz kommt. Jedenfalls hat dieselbe keinen ausgesprochen religiösen Charakter wie die des Pythagoras. So fromm er persönlich auch war — natürlich im Sinne des Polytheismus —, und so sehr er die Tugend der Frömmigkeit schätzte und forderte, so hat er doch keineswegs die Rücksicht auf die Gottheit als Motiv des sittlichen Handelns gefordert, noch auch den göttlichen Willen zur Norm der Sittlichkeit gemacht. Wenn auch eine gewisse Hinneigung zum Monotheismus bei ihm wahrzunehmen ist, so schließt doch schon seine ganz irdisch-eudämonistische Auffassung vom höchsten Gut ein Hinstreben zu Gott als letztem Ziel aus, obwohl (nach Platos Darstellung) nicht alle Jenseitsrücksichten bei ihm fehlten und besonders der Glaube an eine jenseitige Vergeltung ihn lebhaft erfüllte[55] und seiner Standhaftigkeit gegenüber der Todesstrafe im Kerker den Rückhalt gab[56]. Eine konstante Hinordnung des menschlichen Handelns auf das Jenseits und das ewige Heil war bei Sokrates schon deshalb ausgeschlossen, weil ihm die Unsterblichkeit der Seele nur wahr-

[54] Mem. IV 8, 8. [55] Gorgias passim. [56] Kriton 54 B f.

Digitized by Google

scheinlich, aber keineswegs sicher war [57]. Dagegen kommt das altruistische, auf das Wohl der Mitmenschen gerichtete Streben, wie es zur wahren Sittlichkeit gehört, bei Sokrates trotz seiner hedonistischen Begründung der Moral durchaus zu seinem Recht. Wenn auch das Ziel des Menschen ihm zufolge das eigene seelische Wohlbefinden ist, so betont er doch oft, daß nächst dem Gefühl, besser zu werden, die schönsten Freuden und das größte Glück dem Menschen aus dem Wirken für andere, für die Freunde und das Vaterland zufließe. Und sein ganzes Wirken hatte zum Hauptziel nächst der eigenen Vervollkommnung die sittliche Erleuchtung und Stärkung derer, denen er seine Belehrungen zukommen ließ, und schließlich die sittliche Hebung seiner Vaterstadt. Es war ein Kampf gegen den zunehmenden sittlichen Verfall seines Volkes durch die Mittel der besseren Erkenntnis und der sittlichen Umkehr, was sein ganzes Leben erfüllte. Insofern war er Sozialethiker und war auch die Forderung der Liebe in seiner Ethik enthalten.

Die Kyniker.

Das asketische Element, das in der sokratischen Ethik enthalten war, nämlich die Verachtung des Genußlebens und das Streben nach Bedürfnislosigkeit, wurde von den Kynikern weiterentwickelt und zum Kern der Moral gemacht. Antisthenes, das Haupt der Kyniker, war ein Schüler und begeisterter Anhänger des Sokrates und fühlte sich hauptsächlich von dieser Seite der sokratischen Sittenlehre angezogen. Auch ihm ist zwar wie allen griechischen Philosophen das letzte Ziel des Menschen die Glückseligkeit, die Eudämonie, aber im Sinne der nicht nur glücklichen, sondern auch lobenswerten Beschaffenheit der Seele und des Innenlebens. Ja er sucht das Lustelement daraus zu verbannen und darin geht er über Sokrates weit hinaus. Die Glückseligkeit fällt den Kynikern mit der Tugend zusammen. Die Tugend ist ihnen das einzige Gut, weil zur Glückseligkeit hinreichend [1], die Schlechtigkeit das einzige Übel; alles andere sei gleichgültig [2]. Denn ein Gut könne für jeden nur das sein, was sein eigen ist, und das wirkliche Eigentum des Menschen ist nur in seiner Seele. Alles Äußere ist als ein Fremdes zu betrachten,

[57] Kyrop. VIII 7, 19. 22. 27. Ferner: Plato Apol. 29 A, wo Sokrates spricht: „Den Tod fürchten ist nichts anderes, als sich für weise dünken und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel, wenn man meint, etwas zu wissen, was man nicht weiß. Denn niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für die Menschen das größte ist unter allen Gütern."

[1] Diog. L. VI 11. [2] Diog. L. VI 105.

Digitized by Google

und ist Glückssache. Nur wer keinem äußeren Gut und keinem Verlangen danach dienstbar ist, ist ein Freier. Ein Mensch braucht also, um glücklich zu sein, nichts als die Tugend; alles andere soll er verachten lernen. Reichtum, Macht und Ruhm sind wertlos. Die Begierde nach Reichtum ist eine Krankheit. Die Ruhmlosigkeit dagegen ein Gut von gleichem Wert wie die Mühsal [3]. Für Diogenes waren hohe Geburt und Ruhm nur ein Gegenstand des Spottes [4]. Wahre Güter sind dagegen Anstrengung und Armut. Die Wahl naturgemäßer Kraftanstrengung ist nach Diogenes Voraussetzung für ein glückliches Leben. Deshalb betrachtete er als Vorbild der Lebensführung den Herakles. Und Krates bezeichnete als sein Vaterland die Ruhmverachtung und die Armut [5]. Daher begnügt sich der Kyniker mit der einfachsten Wohnung, Kleidung und Kost und lebt als Bettler. Denn er will innerlich frei sein von allem Äußeren. Er sucht sich unempfindlich gegen Hunger und Durst zu machen. Alle Affekte strebt er zu ersticken. Im ruhigen Ertragen von Schimpf und Spott sucht er seine Freiheit von Affekten zu beweisen.

Die Lust ist ihm nicht nur kein Gut, sondern etwas durchaus Wertloses und Schädliches, ja das größte Übel. Nach Antisthenes ist besser als die Lust noch der Wahnsinn. „Man sollte um der Lust willen niemals auch nur einen Finger rühren“ [6]. Wenn er sagt: „Lieber verrückt werden, als der Lust nachlaufen“ [7], so scheint er jedoch damit nur an die übermäßige Lust, die die Vernunft überwältigt, zu denken. Denn er sagt auch wieder: Die Lust ist nur dann ein Gut, wenn sie keine Reue nach sich zieht [8]. Und ferner: man darf die Lust erstreben, die hinter der Anstrengung liegt, aber nicht die, die davor liegt [9]. Also nur die Lust, die aus Arbeit und Anstrengung erwächst, ist nach Antisthenes zulässig. Und nach Diogenes gewährt gerade die Verachtung der Lust die größte Lust, wenn man jene nämlich durch Übung sich angeeignet hat [10]. Eine derartige aus Askese entspringende Lust erscheint also hier auch als erlaubtes Ziel des Begehrens. Insofern ist auch in der kynischen Ethik noch ein hedonistisches Element. Aber dies ist nur naturgemäß und

[3] Diog. L. VI 11. [4] Diog. L. VI 72. [5] Diog. L. VI 93.

[6] Euseb. praeparatio evangelica XV 13: *Ἀντισθένης ... ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι· διὸ καὶ παρῄνει τοῖς γνωρίμοις, μηδέποτε χάριν ἡδονῆς δάκτυλον ἐπτείνειν.*

[7] Diog. L. VI 3: *ἔλεγέ τε συνεχὲς, μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.*

[8] Athenaeus 513 A: *Ἀντισθένης δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον.*

[9] Stob. Flor. 29, 65: *ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων. (Ἀντισθένους.)*

[10] Diog. L. VI 71.

Digitized by Google

keineswegs zu tadeln. Eine gänzliche Verwerfung jeder Art von Lustbegehren wäre ja nicht nur ein unerträglicher Rigorismus, sondern auch eine psychologisch unhaltbare und daher notwendig vergebliche Forderung[11].

Dementsprechend setzt denn auch Diogenes — ähnlich wie Demokrit — die Glückseligkeit in die ungetrübte Heiterkeit des Gemütes[12]; aber diese beruht eben nach kynischer Lehre nicht auf richtigem Maßhalten, sondern auf völliger Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Güter, überhaupt auf dem tugendhaften, d. h. affektfreien Leben. Dieses ist wieder bedingt durch Vernunft und Einsicht, ja die Einsicht ist von höchstem Werte, sie ist die sicherste Schutzmauer des Glückes, die weder weggeschwemmt noch verraten werden kann[13]. Darum muß man nach Diogenes entweder Verstand erwerben oder einen Strick[14]. Die Tugend ist aber nur eine einzige unteilbare, für alle Menschen dieselbe[15] und wird durch Belehrung hervorgebracht. Denn sie ist, weil auf Einsicht beruhend, lehrbar[16]. Sie besteht aber nach kynischer Auffassung nicht bloß im Wissen, sondern vielmehr im Handeln und bedarf nicht vieler Worte noch Lehren[17], wohl aber der sokratischen Willenskraft[18], und daher der Übung. Auf diese legt besonders Diogenes großes Gewicht. Nichts, sagt er, gerate wohl im Leben ohne Übung; diese aber sei imstande, alle Hindernisse zu überwinden[19]. Die sokratische Gleichsetzung von Wissen und Tugend ist also bei den Kynikern überwunden. Sie haben die Notwendigkeit der Übung erkannt und zum Träger der Tugend nicht nur den Intellekt, sondern hauptsächlich den Willen gemacht — ein bedeutender Fortschritt in der ethischen Erkenntnis. Andererseits betrachtete Antisthenes die Tugend als unverlierbar, als eine Waffe, deren man nicht beraubt werden kann[20], aber wohl nur, weil sie ein geistiges, kein äußeres Gut ist.

---

[11] Für die Behauptung Zellers (II, I⁴, S. 311), daß nach kynischer Lehre die Lust in keiner Beziehung Zweck sein dürfe und daß sie verwerflich sei, sofern sie mehr ist als eine natürliche Folge aus der Tätigkeit, findet sich in den erhaltenen Fragmenten der Kyniker kein Anhalt. Vielmehr widersprechen die obigen Zitate dieser Behauptung deutlich.

[12] Stob. flor. 103, 20 f.: *Διογένους. Εὐδαιμονία γὰρ μία ἐστὶ τὸ εὐφραίνεσθαι ἀληθινῶς καὶ μηδέποτε λυπεῖσθαι, ἐν ὁποίῳ δ' ἂν τόπῳ ἢ καιρῷ ᾖ τις.*

[13] Diog. L. VI 13: *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταῤῥεῖν, μήτε προδίδασθαι.*

[14] Diog. L. VI 24. — Plutarch, de Stoicis repugnantiis 14 schreibt dies Wort schon dem Antisthenes zu.

[15] Diog. L. VI 12. [16] Diog. L. VI 10.

[17] Diog. L. VI 11. [18] Ebd.

[19] Diog. L. VI 71. [20] Diog. L. VI 12.

Digitized by Google

Worin aber besteht nun die richtige Einsicht? Worauf bezieht sie sich? Dies wußten die Kyniker, wie es scheint, nicht bestimmter darzulegen[21]. Sie beschreiben sie nach Plato als eine Erkenntnis des Guten[22], womit nicht viel gesagt ist, da ja das Gute nach ihnen eben die Einsicht ist. Sie meinten aber damit, wie aus ihrer ganzen Tugendlehre hervorgeht, sicher in erster Linie jene Erkenntnis der Wertlosigkeit aller äußeren Güter und des Alleinwertes der Bedürfnislosigkeit und der Gleichgültigkeit gegen jene; damit zugleich aber die durch Übung zu erlangende Willenskraft, Stärke und Selbstbeherrschung, die zu einem Leben gemäß jener Erkenntnis erforderlich ist.

Wir haben hier zum erstenmal einen einigermaßen klar umrissenen Begriff der Tugend und des sittlich Guten. Tugend ist nach Anschauung der Kyniker Bedürfnislosigkeit, Abwendung von der Welt, Verzicht auf alle Genüsse, also eine freiwillig errungene Bedürfnislosigkeit, die auf der Erkenntnis der Wertlosigkeit aller Genüsse und äußeren Güter und ihrer Unnötigkeit für das wahre Glück der Seele beruht. Eine solche Bedürfnislosigkeit schließt, wenn wirklich errungen, offenbar alle einzelnen natürlichen Tugenden ein. Sie ist ohne Weisheit und Einsicht unmöglich. Es gehört zu ihrer Behauptung ein ungewöhnlicher Starkmut, der die größte Abhärtung, Entbehrungsfähigkeit und Charakterstärke erfordert. Die Tugend der Gerechtigkeit ist von selbst mit ihr gegeben, denn der Bedürfnislose wird nicht leicht in Versuchung geraten, sich an fremdem Recht zu vergreifen, da er auf viele eigene Rechte schon verzichtet hat. Desgleichen ist die Mäßigkeit schon in der Bedürfnislosigkeit enthalten; der Bedürfnislose geht ja als solcher schon über die Gebote der Mäßigkeit im Genuß von Speise und Trank hinaus und wird auch den Sexualgenuß zu mäßigen, wo nicht zu meiden suchen. Die Kyniker verwarfen diesen zwar nicht grundsätzlich[23], auch den außerehelichen nicht — Diogenes war für Weibergemeinschaft und gegen die Ehe[24] — aber sie mußten ihm doch prinzipiell abgeneigt sein und ihn nach Möglichkeit fliehen, schon weil er die stärkste Lust involviert, die Lust aber das größte Übel in ihren Augen war. Antisthenes sagte denn auch, er würde die Aphrodite am liebsten erschießen[25], weil sie

---

[21] Vgl. Zeller II, I⁴, S. 313. [22] Plato, rep. VI 505 B.

[23] Antisthenes sagt wom Weisen, er werde heiraten um der Nachkommenschaft willen. (Diog. L. VI 11.)

[24] Diog. L. VI 72.

[25] Mullach, fragm. philos. graec. II, p. 280 n. 25: *Ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν Ἀντισθένην, τὴν Ἀφροδίτην λέγοντα κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διείφθειρεν, τὸν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως.* (Aus Clem. Alex. Strom. lib. II, p. 485, ed. Potter.)

Digitized by Google

so viele Frauen verdirbt. — Die Klugheit endlich ist insofern in der Bedürfnislosigkeit gegeben, als nach kynischer Auffassung eben die Bedürfnislosigkeit das einzige Mittel zum wahren Glück ist und der Kluge die richtigen Mittel zu seinem Ziele ergreift. Und da in den Kardinaltugenden alle anderen natürlichen Tugenden irgendwie enthalten sind, so wäre in der Tat in der Bedürfnislosigkeit das Ganze der natürlichen Sittlichkeit enthalten, wenn wirklich sie die einzige Pforte zur Glückseligkeit wäre. Aber das Prinzip der Bedürfnislosigkeit widerspricht offenbar viel zu sehr der menschlichen Natur, als daß seine praktische Durchführung nicht an ihr scheitern sollte. Es fordert nicht nur wie die andern ethischen Systeme der Griechen strenges Maßhalten in allen Genüssen, sondern gänzlichen Verzicht auf alle äußeren Güter und auf alle daher fließende Lust. Es ist also vollkommen asketisch und eignet sich nicht zum Moralprinzip für alle Menschen. Der Mensch bedarf so vieles, um leben und vollends, um menschlich leben zu können, daß er nicht auf alle äußeren Güter verzichten kann, wenn er nicht zugrunde gehen will. Jeder bedarf nicht nur der Nahrung, Kleidung und Wohnung, sondern auch des Umgangs mit andern, der staatlichen Gemeinschaft, der Freundschaft, der Belehrung, der Liebe, auch der Achtung, obwohl die Kyniker die letztere entbehren zu können glaubten. Dies sind alles von außen kommende Güter. Eine vollständige Bedürfnislosigkeit ist also physisch und moralisch unmöglich, und der Versuch, sie durch äußerste Genügsamkeit auch nur annähernd durchzuführen, mußte notwendig mißlingen; er hat die Kyniker selbst zu allerhand Übertreibungen und Verirrungen geführt, die der wahren Sittlichkeit hohnsprechen. Er schlug bei den meisten um in maßlose Überhebung, in Menschenverachtung, Frechheit und Eitelkeit, Ehr- und Schamlosigkeit. Dennoch ist etwas Gutes in ihrem Prinzip und bedeutet dasselbe einen ernstlichen Versuch, auf rein natürlichem Boden über die Schranken der sinnlichen Natur des Menschen hinauszukommen. Was sie forderten, die gänzliche Entsagung gegenüber der Welt, ihren Gütern und Reizen — bis auf das absolut Notwendige —, ist nur auf höherem Boden, mit übernatürlicher Hilfe möglich und wurde später auf christlicher Grundlage in der äußeren Nachfolge Christi verwirklicht, teils von den Eremiten, teils in den Mönchsorden, bei denen zwar der einzelne auf alles Äußere verzichtete, aber das, was er notwendig bedurfte, von der Kommunität, der er sich eingliederte, empfing. Ein Leben vollständiger Bedürfnislosigkeit und Weltentsagung geht über die natürliche Kraft des Menschen hinaus und der Versuch dazu konnte daher auf heidnischem Boden nur aus Über-

Digitized by Google

hebung entspringen und zu Überhebung und fratzenhafter Verzerrung echter menschlicher Tugend führen. So konnten sich denn die Kyniker in der Verhöhnung ihrer Mitmenschen und in Herausforderungen gegen das Anstandsgefühl und die geltende Sitte auch gar nicht genug tun, wie solche Züge besonders aus dem Leben des Diogenes zahlreich berichtet werden. Aus den Löchern ihrer zerlumpten Gewandung sah die Eitelkeit hervor, wie schon Sokrates dem Antisthenes vorwarf[26]. Sie entschädigten sich für die äußeren Entbehrungen und für die Verachtung, die sie verfolgte, durch inneren Hochmut und lieblosen Hohn gegen alle Andersdenkenden, und verschonten damit auch über ihnen stehende Geister wie Plato nicht[27]. Die Demut war ihnen fremd und die Keuschheit ebenfalls, wie Diogenes durch sein schamloses öffentliches Verhalten bewies[28]. Und von wahrer Nächstenliebe ist kaum eine Spur bei ihnen zu bemerken. Sie nannten sich selber Hunde, weil sie keine Scham kannten und ihre Mitmenschen mit der Zunge anbellten und bissen wie diese[29]. Daß andererseits ihre Lebensweise große Charakterstärke, moralischen Mut und Verachtung aller Menschenfurcht dokumentierte und daß diese Eigenschaften aus ihrem Lebensprinzip hervorgingen, wird niemand leugnen. Hierauf beruhen die sympathischen und imponierenden Züge im Charakterbild der Häupter der Schule, besonders in dem des Diogenes, jene Züge, die mehr als ihre Lehren ihre Volkstümlichkeit und ihren sittlich stärkenden Einfluß begründeten. Stolz und Eitelkeit freilich blicken aus all diesen Äußerungen hervor und konnten da nicht fehlen, wo der Mensch über die Schranken seiner Natur aus eigener Kraft hinausstrebt.

Die Bedürfnislosigkeit kann auch nicht zum Prinzip für alle Menschen gemacht werden; sie widerspricht so sehr der gewöhnlichen menschlichen Natur, daß nur eine besondere Anlage und eine übernatürliche Berufung die Kraft zu einem solchen Leben geben kann. Ja die Durchführung einer solchen Lebensweise setzt voraus, daß die Masse der übrigen Menschen anders lebt; denn der prinzipiell Bedürfnislose hat eben doch Bedürfnisse und kann sie nur befriedigen durch die Gaben der andern, die nicht auf alles verzichten. Wohl aber kann von allen eine Genügsamkeit gefordert werden, die bereit ist, jedes äußere Gut, das dem höchsten Gute hinderlich wird, zu opfern, und das ist diejenige Entsagungsbereitschaft, die das Christentum von allen Menschen verlangt. Das Ideal der Kyniker ist also ein philosophischer Versuch, ein Prinzip und eine Lebensweise zu ver-

[26] Diog. L. VI 8. [27] Diog. L. VI 7.
[28] Diog. L. VI 69. [29] Diog. L. VI 60.

Digitized by Google

wirklichen, die erst auf dem Boden des Christentums Gestalt gewinnen konnten, und insofern eine tastende Annäherung an die Wahrheit. Es ist das erste asketische Moralprinzip in der Geschichte der Philosophie und der erste Versuch völlig asketischer Lebensweise; denn die Pythagoreer kannten nur einzelne Partikulargebote asketischer Art. Aber schon wegen dieses seines asketischen Charakters kann es kein Moralprinzip für alle Menschen sein; denn die Askese ist als solche etwas über das natürliche Gesetz Hinausgehendes und daher entweder positiv Gebotenes oder frei Übernommenes, also nicht alle Bindendes.

Dem ethischen Prinzip des Kynismus fehlt auch jede Beziehung auf die Religion und das Jenseits. Zwar haben die Kyniker das Dasein einer Gottheit nicht geleugnet, ja sie sind die ersten wahren Monotheisten unter den Griechen [30], aber von einer religiösen Beziehung des Handelns auf die Gottheit ist keine Rede bei ihnen, und dem polytheistischen Volksglauben der Griechen, der immerhin eine religiöse Motivation des Handelns ermöglichte, stehen sie völlig ablehnend gegenüber, wenn sie sich auch in der Redeweise ihm oft akkommodieren. Die Tugend hat bei ihnen keinerlei über das irdische Leben hinausreichendes Ziel, ihr Zweck liegt ausschließlich in der Glückseligkeit, die auf Erden mit ihrem Besitz und ihrer Übung verknüpft ist. Daß diese Anschauung keine hinreichende, zu wahrer Tugend antreibende Kraft besitzt, indem sie den Erfahrungstatsachen zu sehr widerspricht und das Glücksbedürfnis des Menschen notwendig unbefriedigt läßt, liegt auf der Hand. Ein so entbehrungsvolles Leben, wie es der Kyniker führt, kann nicht für viele einen Reiz haben; es brauchte weit stärkere Antriebe, als diejenige Glückseligkeit, die unmittelbar für manchen etwa damit verbunden war. Nur einzelne Sonderlinge konnten diesen Weg beschreiten und ihm treu bleiben, schwerlich aber zum Ziele gelangen.

Dagegen ist das soziale Element der Sittlichkeit im Kynismus nicht völlig verleugnet. Wenn auch seine Lebensweise den Kyniker stark von den anderen Menschen absonderte und der Weise nach seiner Auffassung sich selbst genügen und möglichst wenig an andere gebunden sein soll, so fühlte er sich doch auch den Mitmenschen gegenüber verpflichtet. Er will durch Lehre und Beispiel auch andere auf den Weg der Tugend und des wahren Glückes führen, ja er fühlt sich zum moralischen Arzt

---

[30] Cicero, De nat. deorum I 13, 32: Atque etiam Antisthenes in eo libro qui physicus inscribitur populares deos multos naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.

Digitized by Google

berufen, der die Menschen von ihrer Bosheit kurieren soll[31]. Darum sagten sie den Menschen möglichst bittere Wahrheiten, ja sie drängten sich ihnen mit ihren Mahnungen auf, geißelten ihre Fehler mit hartem Tadel, um sie zu bessern, und verschmähten alles Loben und Schmeicheln als verderblich[32]. Gesetzt, daß dies alles aus Liebe hervorging, so fehlte also in ihrem ethischen Streben das altruistische Element nicht. Aber im Ganzen zielt doch ihr Grundprinzip mehr auf Absonderung als auf Gemeinschaft. Daher sie dem Familienleben eher abgeneigt sind und auch dem Staatsleben wenig Interesse entgegenbringen. Sie fühlen sich als Weltbürger[33] und glauben sich damit der aktiven Teilnahme am Staatsleben und den Pflichten der Vaterlandsliebe überhoben[34]. So führt ihr Prinzip der Bedürfnislosigkeit konsequenterweise zur Negierung wichtiger Seiten der Sozialethik. Es ist seinem innersten Kern nach einseitig individualistisch.

Aristippus und die Kyrenaiker.

Das hedonistische Element, das in der Ethik des Sokrates, ihm selber vielleicht nicht deutlich bewußt, enthalten war, wurde von seinem Schüler Aristippus von Kyrene mit Bewußtheit und Konsequenz zum Grundprinzip der Ethik erhoben. Er sieht das höchste Gut und das Ziel alles Handelns ausschließlich in der Lust, und zwar in den einzelnen Lustempfindungen. Die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen begehrenswert, die Glückseligkeit dagegen nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der einzelnen Lustempfindungen[1]. Den Beweis dafür, daß die Lust das notwendig begehrte Ziel jedes Menschen sei, erblickt er in der angeblichen Tatsache, daß wir ohne alle vorausgehende Überlegung von Kindheit an uns mit der Lust verwandt fühlen, und wenn wir sie erlangt, nichts weiter begehren, während wir nichts so sehr meiden wie die ihr entgegengesetzte Schmerzempfindung[2]. Dieser Beweisgrund ist nun offenbar schon ganz unzureichend; denn selbst die Kinder werden nicht ausschließlich durch die augenblicklich reizende Lust bestimmt, sondern

[31] Diog. L. VI 4: Auf die Frage, warum er mit seinen Schülern so hart verfahre, sagte Antisthenes: Halten es doch auch die Ärzte so mit ihren Patienten.

[32] Diog. L. VI 4. 10. 26. 32. 46. 65, wo köstliche Beispiele angeführt werden.

[33] Diog. L. VI 63: (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη; Κοσμοπολίτης, ἔφη.*

[34] Stob. Flor. 45, 28: *Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς πῶς ἄντις προσέλθοι πολιτείᾳ, εἶπε· καθάπερ πυρὶ, μήτε λίαν ἐγγὺς ἵνα μὴ καῇς, μήτε πόρρῳ ἵνα μὴ ῥιγώσῃς.*

[1] Diog. L. II 87. [2] Diog. L. II 88.

Digitized by Google

werden durch Erziehung schon früh daran gewöhnt, sich solche von Fall zu Fall zu versagen, auch zeigen sie einen Betätigungsdrang, der die Betätigung als solche, wenn auch nur eine spielende sucht. Vollends aber, sobald die Vernunfttätigkeit erwacht, steigert sich dies beides und lernt der Mensch mehr und mehr seine momentanen Wünsche und Begierden, also das Lustverlangen, durch vernünftige Gründe zurückzudrängen und auch Peinvolles zu übernehmen. Daß dies aber stets wieder nur um künftiger Lust willen, oder um größerer Unlust zu entgehen, geschehe, ist eine Behauptung, die eines neuen Beweises bedürfte. Aufgabe des Menschen ist es jedenfalls, im Laufe des Lebens mehr und mehr statt durch die Rücksicht auf Lust und Unlust sich durch die auf das Gewissen leiten zu lassen und dieses fragt nicht nach Lust und Unlust.

Doch betrachten wir die aristippische Lusttheorie näher. Aristipp beschreibt die Lust als eine sanfte, sich zur Empfindung steigernde Bewegung[3], den Schmerz als eine rauhe, heftige Bewegung[4]. Die Aufhebung des Schmerzes ist ihm noch keine Lust, und die bloße Lustlosigkeit noch kein Schmerz. Denn die Bedingung für beide Empfindungen ist eben Bewegung[5]. Die Lust ist nun nach den Kyrenaikern das einzige unbedingte Gut, offenbar weil sie glauben, daß wir mit Notwendigkeit alles um der Lust willen tun; alles andere ist also nur als Mittel zum Genuß der Lust begehrenswert. So fällt ihnen denn das Gute mit der Lust, das Schlechte oder Böse mit der Unlust zusammen. Und zwar gilt ihnen jede Lust als ein Gut, selbst wenn ihre Quelle noch so schmutzig ist, wie Diogenes Laertius sagt[6]: „Denn mag eine Handlung noch so verächtlich sein, die Lust, rein für sich genommen, ist doch um ihrer selbst willen erstrebenswert und ein Gut“[7]. In der Tat folgt aus der These, daß die Lust als solche das höchste Gut sei, mit logischer Konsequenz, daß jede Lust, insofern sie Lust ist, ein Gut und keine ein Übel ist. Jedoch zieht Aristippus aus diesem Satz nicht den Schluß, daß deswegen jede Lust zu ergreifen sei. Denn einmal gewähren nicht alle Lüste gleichen Genuß und dann steht mancher Lust der Umstand entgegen, daß sie nur durch Unlust erkauft werden kann[8]. Man muß also die üblen Folgen mancher Lust in Betracht ziehen und sie

---

[3] Diog. L. II 85: *Τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.*

[4] Diog. L. II 86: *τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν.*

[5] Diog. L. II 89.

[6] Diog. L. II 88: *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχηματότων γένηται.*

[7] Ebd. [8] Diog. L. II 90.

Digitized by Google

deshalb meiden. Unter den einzelnen Lüsten stehen die körperlichen an Annehmlichkeit über den geistigen, gleichwie der Körperschmerz empfindlicher sei als der Seelenschmerz[9]; und darum zieht Aristipp die sinnlichen Genüsse den geistigen vor. So wird ihm tatsächlich der sinnliche Genuß zum höchsten Gut. Das von Gesetz und Sitte Verbotene aber wird der Weise meiden wegen der darauf gesetzten Strafe und um seines Rufes willen[10], also bloß um der damit verknüpften Unlust zu entgehen. So gehen denn aus diesem Lustprinzip Grundsätze hervor, die alle Moral und moralische Gesinnung aufzuheben scheinen. Wenn die sinnliche Lust zum höchsten Gut erklärt wird, so ist damit die geistige, vernünftige Seite der menschlichen Natur verleugnet und der Mensch wird moralisch auf die Stufe des Tieres degradiert. Und wenn die Stärke der Lustempfindung zum Maßstab für den Wert und die Begehrenswürdigkeit der einzelnen Lüste gemacht wird, so kann es nicht ausbleiben, daß wer danach lebt, in der Wollust sein höchstes Glück sucht und diesem alles andere unterordnet. Wenn ferner die vorübergehende Lustempfindung vor der dauernden Gemütsruhe den Vorzug verdient, so wird, wer danach handelt, stets die intensivste, wenn auch flüchtigste Lust suchen — denn je intensiver eine Lust ist, um so schneller geht sie auch vorüber — und so wird er von Genuß zu Genuß stürzen.

Indessen sucht Aristipp diesen Konsequenzen zu entgehen. Um nämlich das Leben wirklich genießen zu können und nicht durch die Lust sich größere Unlust zuzuziehen, muß man offenbar den Wert der einzelnen Genüsse richtig abschätzen und ihre Folgen berechnen können. Dazu ist aber Einsicht nötig. Diese ist darum nach kyrenäischer Lehre das wichtigste Hilfsmittel zu einem genußvollen Leben. Ja sie halten die Einsicht für ein Gut, doch nicht um ihrer selbst willen für erstrebenswert, sondern nur um ihrer erfreulichen Folgen willen, also nur als Mittel[11]. Die Einsicht muß unsere Führerin sein, damit wir nicht blind von Lust zu Lust jagen und so ins Unglück stürzen. Ein höheres Ziel und Motiv kommt also durch die Einsicht nicht in das Handeln; sie dient selbst bloß der Lust, lehrt uns das, was Lust und was Unlust bringt, beurteilen und so die Güter des Lebens richtig gebrauchen. Hierzu ist aber eine gewisse Bildung und philosophische Erkenntnis erforderlich, und diese empfiehlt Aristipp deshalb eifrig. Ja die Philosophie ist ihm die notwendigste Bedingung des wahren Glückes. Er würde lieber ein

[9] Diog. L. II 90. [10] Diog. L. II 93.

[11] Diog. L. II 91: *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ ἀυτῆς περιγενόμενα.*

Digitized by Google

Bettler sein, als philosophisch ungebildet; denn jenem fehlt es nur an Geld, diesem aber an Menschlichkeit[12]. Und er schätzt die Kraft der philosophischen Einsicht so hoch, daß er sagt: „Wenn alle Gesetze abgeschafft würden, so werden wir Philosophen doch keine Veränderung in unserer Lebensweise eintreten lassen“[13].

Die Einsicht allein aber genügt nach Aristippus nicht zu einem philosophischen Leben. Es ist dazu vor allem auch die Kraft der Selbstbeherrschung erforderlich, damit die einzelne Lust den Menschen nicht tyrannisiere und so ins Unglück stürze. Ja die wahre Lebenskunst besteht nach ihm darin, zwar alles, was das Leben bietet, zu genießen, aber den einzelnen Genuß sich auch versagen zu können, das Vergnügen zu lieben, aber es auch entbehren zu können, den Reichtum zu schätzen, ihn aber auch missen, im Prachtgewand und auch in Lumpen auftreten zu können[14]. Vom Weisen verlangt er, daß er sich nicht von Neid, Aberglauben oder von der Liebesleidenschaft beherrschen lasse[15]. So ist denn sein Grundsatz, der Herr und nicht der Knecht der Lust zu sein; denn der Lust zu gebieten und ihr nicht zu unterliegen sei preiswürdig, nicht aber sie sich zu versagen[16]. Innere Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den äußeren Gütern ist also wie bei den Kynikern das letzte Ziel; aber das Mittel dazu ist nicht Entsagung und Abkehr von allen Genüssen, sondern Herrschaft der Vernunft durch richtiges Auswählen und Maßhalten im Genuß.

So schön dies nun alles klingt, so ist doch diese Lebensansicht höchst gefährlich und das ihr zugrunde liegende Prinzip unhaltbar. Wohl ist es möglich, die Güter des Lebens in schuldloser Weise zu genießen, aber nicht wenn man den Genuß und vollends den sinnlichen zum höchsten und letzten Zweck erhebt. Nur wenn der Genuß selbst höheren Zwecken dient und als Mittel für diese der Ordnung des Lebens eingegliedert wird, kann er nützlich und unschädlich sein. Wird er allein um seiner selbst willen gesucht, so liegt es in seiner Natur, den Menschen so zu fesseln, daß er das richtige Maß nicht mehr einhalten kann. Er wird in kurzer Zeit zur Leidenschaft werden und so ins Unglück führen. Jede genossene Lust erzeugt das Verlangen nach neuer Lust von gleicher Art, und wenn Übersättigung eingetreten ist, nach Lüsten anderer Art. Wer in der Lust, im Genuß und vollends im sinnlichen sein Glück sucht, wird früher oder später notwendig ihr Knecht. Der Grundsatz, die Lüste zu vergleichen und klug auszuwählen, wird ihn davor nicht bewahren. Und

[12] Diog. L. II 70. [13] Diog. L. II 68. [14] Diog. L. II 67.
[15] Diog. L. II 75. [16] Diog. L. II 91.

Digitized by Google

wenn nun gar alle Lüste für gleich gut erklärt werden, und kein sittlicher Maßstab, sondern nur die Intensität des Genusses über den Wert der einzelnen Lust entscheidet, so wird, wer danach lebt, notwendig eine Beute der stärksten Lust, also der Wollust, und diese wird ihn zugrunde richten und sein Lebensglück vernichten. So wirkt das kyrenäische Lustprinzip seinem eigenen Ziel entgegen, es führt nicht zur Glückseligkeit, sondern zum Gegenteil. Es ist überhaupt kein Moralprinzip, vielmehr das Prinzip der Immoralität; denn es leugnet jeden Wertunterschied in den Motiven des menschlichen Handelns und stellt bloß eine Klugheitsregel auf für die Befriedigung des Lustverlangens. Der raffinierteste Wollüstling wäre danach der klügste und beste Mensch. Dadurch daß die sinnliche Lust zum höchsten Gut erklärt und die geistige ihr untergeordnet wird, wird zugleich das, was den Menschen zum Menschen macht, die Vernunft, entthront und eine Lebensweise gefordert, die eines Vernunftwesens unwürdig ist.

Plato.

Wir kommen nun zu demjenigen Philosophen, der die bis dahin gefundenen Wahrheitsmomente zusammengefaßt und vertieft, und so in mancher Hinsicht den höchsten Grad ethischer Erkenntnis innerhalb der antiken Philosophie erreicht hat, zu Plato[1].

Auch Plato sieht wie Sokrates und alle griechischen Philosophen das letzte Ziel und höchste Gut des Menschen in der Glückseligkeit und die sittliche Aufgabe des Menschen im Streben nach diesem Gute, doch glaubt er, wie wir sehen werden, die vollkommene Glückseligkeit erst jenseits des Todes erreichbar. Sie besteht nämlich nach Plato im Besitz des Guten[2]. Dabei ist zunächst gedacht an das Gute im relativen Sinn, das für den Menschen Gute, das, was alle begehren. Aber diesem Guten muß ein Objekt zugrunde liegen, aus dem es hervorfließt, und das ist das absolut, das in sich Gute. Dies ist nun nach Plato die Idee des Guten selbst. Diese gibt den Dingen das Sein, dem Erkennbaren die Wahrheit und zugleich dem Erkennenden die Fähigkeit des Erkennens, also die Vernunft[3]. Sie ist Quelle (*αἰτία*) der Wissenschaft und Wahrheit[4] wie alles Richtigen und Schönen, erzeugt die Lust und die Sonne[5]. Die Idee des Guten ist die größte Einsicht; durch sie wird erst das Gerechte gerecht und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich

[1] Vgl. Zeller II, 1[4], S. 867 ff.

[2] Symp. 205 A: *κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες.*

[3] Rep. VI 508 E. [4] Ebd. [5] Rep. VI 517 C.

Digitized by Google

und heilsam[6]. Wenn wir ohne sie alles andere noch so gut wüßten, hülfe es uns nichts[7]. Jeder muß sie sehen, der vernünftig handeln will, sei es in eignen oder öffentlichen Angelegenheiten[8]. Die Idee des Guten ist also Zweck und Grund alles Seins und somit eins mit der Gottheit, und Plato selbst sagt, die göttliche Vernunft sei dasselbe wie das Gute[9]; auch geht dies aus seiner ganzen Beschreibung der Idee des Guten deutlich hervor.

Da nun die Glückseligkeit im Besitz des Guten besteht und der Mensch nach diesem zu streben hat, ja mit Notwendigkeit strebt, so kann das Ziel des Menschen nur in der möglichst vollkommenen Teilnahme an der Idee des Guten durch Denken und Handeln, d. h. in der Verähnlichung mit Gott liegen. Dies hat Plato denn auch mehrmals ausgesprochen[10]. Wenn aber die Verähnlichung mit Gott, dem absolut Guten, das Ziel ist, so ist sie auch die Aufgabe des Menschen, an der er unablässig zu arbeiten hat. Diese Aufgabe kann nun nach Plato auf zweierlei Weise erfüllt werden. Insofern nämlich die Ideen das allein wahrhaft Wirkliche sind, sieht Plato in der Abwendung von der Sinnenwelt und vom sinnlichen Leben die Aufgabe des Menschen und damit das sittlich Gute[11]. Insofern aber die Idee des Guten die Ursache alles einzelnen Guten ist, kann auch ihre Darstellung im sinnlichen Dasein als Aufgabe und die daraus entspringende Glückseligkeit als Ziel des Menschen betrachtet werden. Ersteres führt zu einem weltflüchtigen, asketischen und beschaulichen Leben, letzteres zum praktischen Tugendstreben, das bei Plato wie stets bei den Griechen sein Hauptziel im Staatswohl hat. Bisweilen scheint es, als ob Plato die Flucht aus der Sinnenwelt als die eigentliche Aufgabe des Menschen betrachtete und nur darin die Verähnlichung mit Gott suchte, so im Theätet, wenn er sagt[12]: „Deshalb (wegen des Bösen in der Welt) muß man trachten, von hier aufs schnellste dorthin zu entfliehen. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man mit Einsicht gerecht und fromm wird." Hier sagt er aber zugleich deutlich, daß die Flucht aus der Welt eben in der Verähnlichung

---

[6] Rep. VI 505 A. [7] Ebd. [8] Rep. VI 517 C.

[9] Phileb. 22 C.

[10] Rep. X 613 A: *Οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηθεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* — Theät. 176 B: *φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δύνατον.*

[11] Vgl. Zeller I, II[4], S. 869 f.

[12] Theät. 176 A f.: *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

Digitized by Google

mit Gott und diese in einem gerechten und frommen Leben bestehe. Somit besteht ihm die Weltflucht nur im tugendhaften Leben. Auch die Stelle in der „Republik", die von der Verähnlichung mit Gott spricht[13], setzt diese in die Tugendübung, speziell in die Gerechtigkeit: „Denn schwerlich wird der von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will, gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden sucht." Und wenn Plato im Phädon sagt[14]: „So lange wir leben, werden wir nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir so viel wie möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen haben noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm reinhalten, bis der Gott selbst uns befreit", so ist hier offenbar nur gemeint, daß die Beschränkung der Leibespflege auf das Nötigste die günstigste Bedingung für das geistige Leben und die Erkenntnis der Wahrheit ist. Es liegt darin eine Aufforderung zu asketischem Leben, aber es wird nicht die äußere Weltflucht und Sinnenfeindschaft als der einzige Weg zum höchsten Gut hingestellt.

Andere Stellen des Phädon atmen allerdings eine Art Todessehnsucht, so wenn der Tod die Erlösung der Seele vom Leibe genannt wird und wenn dem Sokrates im Kerker, wo er schon dem Tode entgegengeht, die Worte in den Mund gelegt werden[15]: „Diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein." Er sagt das aber in der Gewißheit, daß der Tod den wahren Philosophen an sein Ziel, nämlich zur vollen Erkenntnis der Wahrheit und zum Besitz des höchsten Gutes, also erst zum wahren Leben führen werde. Und so ist mit diesem Sterbenwollen ein allmähliches Absterben gegenüber den Reizen der Sinnenwelt und des leiblichen Lebens gemeint. Dies zeigt der Fortgang des Gespräches. Sokrates fragt einen seiner Schüler, die ihn im Kerker in seinen letzten Stunden besuchen[16]: „Scheint dir, daß es sich für einen philosophischen Mann gezieme, sich viel zu bemühen um die sogenannten Lüste, wie um Essen und Trinken? Oder um die geschlechtlichen Lüste? Und die übrige Pflege des Leibes, glaubst du, daß er sie groß achten werde? wie auf schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Leibesschmuck, glaubst du, daß er das achte oder nicht achte mehr als es durchaus nötig ist, sich darum zu bekümmern? Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen Beschäftigung sich nicht auf

[13] S. oben S. 34, Anm. 10. [14] Phäd. 67 A.
[15] Phäd. 64 A. [16] Phäd. 64 D f.

Digitized by Google

den Leib zu richten, sondern vielmehr darauf, soviel nur möglich von ihm abgekehrt und der Seele zugewendet zu sein?" Offenbar ist in all diesen Worten — und sie sprechen sicher Platos Ansicht aus — nicht mehr gesagt, als daß der philosophisch Denkende dem Leib und seinen Bedürfnissen nur so viel Sorgfalt zuwenden wird, als nötig ist, um zu leben, daß ihm das Leibliche verhältnismäßig gleichgültig sein wird und daß er die Lüste des Leibes nicht um ihrer selbst willen suchen, sondern sich so viel wie möglich den Anliegen und der Vervollkommnung seiner Seele zuwenden wird. Also nicht nur maßhalten in allem wird ein Philosoph, sondern asketisch zu leben geneigt sein. Aber es wird das eben nur vom philosophischen Menschen gefordert. „Für ihn ist," führt Sokrates (bzw. Plato) weiter aus, „der Leib auch ein Hindernis für die Erkenntnis der Wahrheit, da die Sinne leicht trügen; die Seele kommt für sich allein durch das reine Denken der Wahrheit näher. Darum verachtet des Philosophen Seele den Leib, flieht vor ihm und sucht für sich allein zu sein"[17]. Sie verachtet ihn als Mittel zur Erkenntnis des Seienden, der höchsten Wahrheit, d. h. der Idee des Guten, da er hierfür ehr ein Hindernis ist[18].

An manchen Stellen geht Plato allerdings weiter und vergleicht den menschlichen Leib mit einem Gefängnis, wie vor ihm schon die Pythagoreer und die Kyniker getan, so wieder im Phädon (62 B). Ja, er nennt ihn geradezu ein Übel, da er nur verwirre und die Seele nicht Wahrheit und Einsicht erlangen lasse[19]. Denn der Körper mache uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, durch Krankheiten, Gelüste und Begierden, durch Furcht und vielerlei Kindereien, mit denen er uns erfüllt, so daß wir um seinetwillen nicht dazu kommen, irgend etwas richtig einzusehen[20]. Diese Auffassung des Körpers als einer Fessel der Seele, als eines Übels und einer Quelle aller Übel beruht nun nicht bloß auf den sittlichen Erfahrungen und Beobachtungen Platos, sondern zugleich auf seiner, wohl auch von den Pythagoreern hergenommenen Annahme einer Präexistenz der menschlichen Seele vor dem irdischen Leben. Erst durch ihren Eintritt in den Körper empfängt nach Plato die Seele ihren niedrigeren, unvernünftigen Teil, die sinnlichen Triebe, und erleidet vom Körper alle Störungen ihrer vernünftigen Tätigkeit[21]. Daher ist die Aufgabe des Menschen die Reinigung der Seele von den Einflüssen des Leibes. Und diese Reinigung besteht darin, „daß man die Seele möglichst vom Leibe absondere und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus

[17] Phäd. 65 C. [18] Phäd. 66 A.
[19] Phäd. 66 B. [20] Ebd. [21] Tim. 42 A f. 69 C f.

Digitized by Google

dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen und soviel als möglich für sich allein zu bestehen, befreit vom Leib wie von Fesseln“ [22]. Diese Loslösung aber besteht eben, wie wir gesehen, bei Plato nur im Verzicht auf alle unnötigen körperlichen Genüsse und Annehmlichkeiten, um dadurch den Geist von der Tyrannei der Sinnlichkeit zu befreien. Er bezeichnet jedoch diese Absonderung der Seele vom Leibe ausdrücklich als das Geschäft des Philosophen [23]. Es scheint also nicht, daß er diesen Weg für den einzigen erklären will, der jeden Menschen zu seinem letzten Ziele führen kann. Indessen offenbaren diese Äußerungen nicht nur eine asketische Lebensrichtung, sondern eine stark sinnenfeindliche Tendenz, die zu einem allgemeinen Moralprinzip sich nicht eignet, sondern auf der falschen Anschauung beruht, daß der Körper und die Verbindung der Seele mit dem Körper an sich ein Übel sei; und soweit diese Tendenz etwa berechtigt ist, insofern die Sinnlichkeit zwar selbst kein Übel, aber die Quelle vieler moralischer Übel ist, kann sie nicht allgemein verpflichtend, sondern nur Sache des Rates sein.

Daß aber tatsächlich dieses weltflüchtige Lebensprinzip nicht das Wesen der Sittlichkeit bei Plato ausmacht und daher auch nicht den Begriff des sittlich Guten erschöpft, das ersehen wir aus seiner Lehre vom höchsten Gut, wie er sie im Philebus entwickelt hat, und aus seinem Tugendbegriff, wie er ihn in verschiedenen Schriften dargelegt hat.

Im Philebus widerlegt Plato die kyrenäische Ansicht, daß die Lust das höchste Gut sei und untersucht genauer die Beschaffenheit und die Bestandteile des höchsten Gutes. Die Lust, führt er hier aus, ist nicht das höchste Gut; ungleich höher stehen Einsicht und Vernunft. Denn Lust kann gut und auch schlecht sein; ja das meiste Lustvolle oder Angenehme ist schlecht. Lust empfindet der Ausschweifende wie der Besonnene, der Törichte wie der Weise. Es gibt Lust, die auf richtiger Vorstellung, und solche, die auf falscher Vorstellung und auf Unwissenheit beruht (Phil. 38). Die Lust ist nur ein Werden, also vorübergehend, daher es lächerlich ist, zu behaupten, sie sei das Gute (Phil. 54). Wenn sie das Gute wäre, so wäre Schmerz haben schlecht, und wer am meisten Lust hat, wäre der Tugendhafteste (Phil. 55), Das Gute und Angenehme sind also zweierlei und verschiedener Natur (Phil. 60). Andererseits wäre ein Leben ohne alle Lust und Unlust auch nicht wünschenswert: „Ob wohl einer von uns so leben möchte, daß er zwar alle Einsicht und Vernunft und

[22] Phäd. 67 C.

[23] Phäd. 67 D: *τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.*

Digitized by Google

Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse und ebensowenig Unlust, sondern für dieses alles ganz unempfindlich wäre?" läßt Plato den Sokrates sprechen (Phil. 21 D). Es ist daher weder die Lust allein noch die Einsicht allein das Gute schlechthin, sondern ein Drittes, das Einsicht und Lust umfaßt (Phil. 20. 22). Erwählenswert aber wird ein solches gemischtes Leben mehr um der Vernunft als um der Lust willen, die darin ist (Phil 22). Denn die Lust kann von sehr verschiedener Art sein. Es gibt, wie gesagt, solche, die auf richtiger Vorstellung und Erkenntnis beruht, und solche, die auf falscher Vorstellung und auf Unwissenheit beruht. Ersteres ist wahre Lust, letzteres falsche. An jener ergötzen sich die guten, an dieser die schlechten Menschen (Phil. 40). Es gibt ferner viel mit Unlust gemischte Lust, so die im Zorn, in Sehnsucht, Wehmut, Furcht, Liebe, Eifersucht, Neid liegende (Phil. 50). Dagegen ist die Lust an Kenntnissen unvermischt mit Unlust, und die ist nur für wenige (Phil. 52). Jede kleine von Unlust reine Lust ist aber angenehmer, wahrer und schöner als viele und gemischte.

Aus alledem folgt, daß das Gute und das Angenehme zweierlei und verschiedener Natur sind (Phil. 60). Elemente des Guten aber sind Schönheit, Verhältnismäßigkeit (*συμμέτρια*) und Wahrheit (Phil. 65). An allen dreien hat die Vernunft mehr Anteil als die Lust. „Die Lust ist also nicht das erste Besitztum, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maß (*μέτρον*) und das Abgemessene (*μέτριον*) und das Schickliche (*καίριον*) und wem Ähnlichem man sonst noch zuschreiben muß, daß es die ewige Natur erwählt habe" [24]. Gemeint ist hier offenbar die ewige Natur des Guten. Maß, Abgemessenheit (d. h. Begrenztheit) und Schicklichkeit (d. h. Angemessenheit an Ort und Zeit) sind also die ersten Bestandteile des Guten, bzw. des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. „Das Zweite aber ist das Gleichmäßige und Schöne und Vollendete und Hinlängliche und alles, was wieder zu diesem Genus gehört" (Phil. 66 B). Das dritte Element des Guten sind Vernunft und Einsicht, das vierte Wissenschaften, Künste und richtige Vorstellungen, welche alle dem Guten mehr verwandt sind als die Lust (Phil. 66 B). Erst das fünfte sind die Lüste und zwar die schmerzlosen, d. h. die reinen Erkenntnisse der Seele, welche den Wahrnehmungen folgen (Phil. 66 C). Also: weder Vernunft noch Lust sind das Gute selbst, „da sie der Selbständigkeit und der Kraft des Hinreichenden und Vollkommenen

[24] Phil. 66 A: *Πάντῃ δὴ φήσεις . . ., ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἡρῆσθαι φύσιν.*

Digitized by Google

ermangeln", sondern ein Drittes, dem aber die Vernunft weit verwandter ist als die Lust (Phil. 67 A).

Plato bestimmt also hier das höchste Gut des Menschen als ein zusammengesetztes, ja recht mannigfaltiges. Nicht nur die Erkenntnis der Idee des Guten und seiner ewigen Natur und einzelnen Eigenschaften, auch nicht nur Vernunft und Einsicht machen sein Wesen aus, sondern auch andere geistige Güter, wie Künste und Wissenschaften gehören dazu, und erst als letztes und untergeordnetstes Element auch die Lust. Es liegt auf der Hand, daß das höchste Gut, so gefaßt, schon in diesem Leben erreichbar sein muß, während es als Anschauung der reinen Idee des Guten, also der Gottheit, dem Menschen erst im Jenseits zugänglich sein kann. Daher das Streben nach dem jenseitigen höchsten Gut bei Plato einen weltflüchtigen, sinnenfeindlichen Charakter hat, während das nach dem diesseitigen, welches aber wesentlich verschieden von jenem ist, zu einer Lebensgestaltung führen muß, die weit weniger weltabgewandt ist und weit mehr die Kulturgüter und die edleren Freuden des Lebens würdigt.

Daß aber Plato den Begriff des sittlich Guten keineswegs einseitig in asketische Weltflucht und reine Geistigkeit setzt, sondern alle geordneten Betätigungen des Menschen darin einschließt, das zeigt uns sein Tugendbegriff.

Plato hatte ursprünglich als echter Schüler des Sokrates die Tugend gleich diesem in das Wissen, in die richtige Erkenntnis des Guten gesetzt. Da aber das Wissen, die philosophische Einsicht nur wenigen zugänglich ist, so gab er später zu, daß es auch eine auf bloßer Meinung und richtiger Vorstellung (*δόξα*) beruhende Tugend und auch eine durch Übung zu erlangende gebe. Die staatsmännische Tüchtigkeit aber, die auch nicht auf Erkenntnis des Guten beruht, schrieb er einer Art göttlicher Inspiration zu, da sie auf keine Weise lehrbar und erlernbar sei. Dies führt er im Dialog „Menon" aus.

Nachdem dann der Seelenbegriff in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt war, erblickte Plato das Wesen der Tugend nicht mehr in einer äußeren Verhaltungsweise, sondern in einer Seelenbeschaffenheit. Die Tugend ist ihm jetzt die Harmonie[25] und Gesundheit[26] oder die innere Ordnung der Seele[27]. Wie das Hauswesen, in welchem Ordnung (*τάξις*) und Anstand (*κόσμος*) herrscht, ein gutes ist, das, in welchem Unordnung, ein schlechtes, so ist es auch mit der Seele[28]. In den Begriff der Ordnung setzt Plato auch sonst im Gorgias das Wesen der Tugend. Er sagt[29]: „Die Tüchtigkeit eines jeden Dinges, eines Gerätes, eines

[25] Phäd. 93 E. [26] Gorg. 504 B. [27] Gorg. 504 C.
[28] Ebd. [29] Gorg. 506 D f.

Digitized by Google

Körpers und so auch einer Seele, ja eines jeden Lebendigen findet sich nicht so von ungefähr ein, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten (*ὀρθότητι*) und durch die Kunst (d. i. den Beruf), der einem jeden angewiesen ist. Durch Ordnung also wird die Tüchtigkeit, bzw. Tugend eines jeden zustande gebracht. Eine gewisse eigentümliche Ordnung (*κόσμος*), die sich in einem jeden Ding bildet, macht jedes Seiende gut. Auch die Seele, die ihre eigentümliche Ordnung hat, ist besser als die ungeordnete. Die aber Ordnung hat, ist die ordentliche (sittliche) (*κοσμία*), diese wiederum die besonnene (*σώφριον*) und die besonnene die gute." Hier wird zwar zuletzt die Tugend mit der Besonnenheit (*σωφροσύνη*) identifiziert, offenbar weil die Besonnenheit auf Herrschaft der Vernunft beruht und dies die Bedingung aller Tugend und inneren Ordnung ist. Es ist aber deutlich, daß Plato das Wesen der Tugend eben in diese innere Ordnung, d. h. in die Ordnung der Seelenkräfte setzt. Er fährt dann fort[30]: „Wenn die besonnene Seele die gute ist, so offenbar die entgegengesetzt affizierte die schlechte; das ist aber die unbesonnene und ungebundene (*ἀκόλαστος*). Der Besonnene dagegen tut überall, was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre nicht besonnen, wenn er nicht das Geziemende täte. Wer aber gegen die Menschen das Geziemende tut, wird das Gerechte tun; wer gegen die Götter, das Fromme. Und so ist der Besonnene notwendig gerecht und fromm. Er ist auch notwendig tapfer, da der Besonnene nur diejenigen Dinge, Menschen, Freuden und Leiden sucht und flieht, die er soll, und standhaft ausharrt, wo er soll. So ist er also notwendig auch gerecht, tapfer und fromm, also vollkommen gut, und da der Gute alles, was er tut, schön vollbringt, so ist er auch selig und glücklich, der Schlechte und schlecht Handelnde aber unglücklich."

Hier werden also alle Tugenden auf die Besonnenheit zurückgeführt, und es kommt in dieser Darlegung der sokratische Gedanke zum Ausdruck, daß es im Grunde nur eine Tugend gibt, in der alle einzelnen enthalten sind. Demgemäß kann Plato in der Politeia, wo er das Wesen der Gerechtigkeit untersucht, als Grundtugend auch diese betrachten und mit ihr die Tugend identifizieren. Er beschreibt sie hier ausführlich[31]: „In Wahrheit war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art

[30] Gorg. 507 A ff.

[31] Rep. IV 443 C f.: *Τὸ δέ γε ἀληθὲς τοιοῦτον μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γένομενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα.*

Digitized by Google

(daß nämlich jeder das verrichte, was zu seinem Beruf gehört), aber nicht an den äußeren Handlungen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft inneren Tätigkeit in bezug auf sich selbst und das Seinige, indem einer nämlich Jegliches (d. h. jede Seelenkraft) nicht ein ihm Fremdes verrichten läßt, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen läßt, sondern Jeglichem sein ihm wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist und die drei Seelenkräfte in Zusammenstimmung bringt." Hier wird die innere Ordnung, die zur Gerechtigkeit und damit zur Tugend gehört, näher beschrieben. Denn offenbar wird hier nicht die besondere Tugend der Gerechtigkeit, die es doch mit unserm Verhältnis zu den anderen Menschen zu tun hat, beschrieben, sondern die Gerechtigkeit im weiteren Sinne, die da eins ist mit Tugend und Sittlichkeit. Es ist also eine Ordnung der Seelenkräfte, derart, daß jede die ihr eigentümlichen Aufgaben verrichtet und die andern darin nicht stört. Hiermit ist aber der Begriff der inneren Ordnung noch nicht erschöpft. Das Wesen der Gerechtigkeit wird uns erst vollends deutlich durch Platos Beschreibung der Ungerechtigkeit. Sie ist „ein gewisser Zwiespalt dieser drei Kräfte (der Vernunft, des mutartigen Strebevermögens und des sinnlichen Begehrungsvermögens) und eine Vieltuerei und Fremdtuerei und ein Aufstand irgendeines Teiles gegen das Ganze der Seele, um ungebührlich in ihr zu herrschen, während es ihm von Natur zukommt, dem zu dienen, was da herrschender Art ist" [32]. „Und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung, sagen wir, sei die Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit und Feigheit und Unbildung (*ἀμαθία*) und insgesamt alle Schlechtigkeit" [33]. Also in einer Art Aufstand der niederen Seelenkräfte gegen die höheren, nämlich der Sinnlichkeit gegen Vernunft und Willen sowie des mutartigen Seelenteiles, den er mit dem Willen gleichsetzt, gegen die leitende Vernunft sieht Plato das Wesen der Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit. Somit besteht ihm die Gerechtigkeit, überhaupt die Sittlichkeit in der rechten Ordnung der Seelenteile, nämlich in der Herrschaft der höheren über die niederen. Er findet durch das Gesagte das Unrechthandeln und ebenso das Rechttun, also Tugend und Untugend deutlich bestimmt [34]. Und es bedeutet für die Seele dasselbe, was Gesundheit und Krankheit für den

[32] Rep. IV 444 A f. [33] Ebd.

[34] Rep. IV 444 C: *Οὐκοῦν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν καὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ αὖ τὸ δίκαια ποιεῖν, ταῦτα πάντα τυγχάνει ὄντα καταδηλα ἤδη σαφῶς, εἴπερ καὶ ἡ ἀδικία τε καὶ δικαιοσύνη;*

Digitized by Google

Leib[35]. „Gesundheit bewirken, fährt er fort[36], heißt aber das leibliche Leben (*τὰ ἐν τῷ σώματι*) in ein naturgemäßes Verhältnis des Beherrschens und Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden des einen vom andern. Und wiederum: Gerechtigkeit bewirken heißt das seelische Leben (*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ*) in ein naturgemäßes Verhältnis des Herrschens und Beherrschtwerdens bringen; Ungerechtigkeit aber ist ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden. Und so wäre denn die Tugend eine gewisse Gesundheit und Schönheit und Wohlbeschaffenheit der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche." Hier haben wir die vollkommenste und zugleich einfachste Beschreibung des Wesens der Tugend. Sie ist Gesundheit und innere Ordnung der Seele, und diese Ordnung besteht in einer naturgemäßen Über- und Unterordnung ihrer Teile und Kräfte, derart, daß die niederen den höheren untergeben bleiben.

Daß aber der vernünftige Teil der Seele der höhere, den anderen Teilen übergeordnete ist, geht für Plato schon daraus hervor, daß er allein, wie schon gesagt, nach ihm zum eigentlichen Wesen der Seele gehört, während die andern Teile ihr erst durch ihre Einpflanzung in den Körper anwachsen und an der Unsterblichkeit nicht teilhaben. Daß die sinnlichen Kräfte, das mutvolle Strebevermögen (*θυμοειδές*) und das sinnliche Begehrungsvermögen (*ἐπιθυμητικόν*), dem vernünftigen Teile, also dem Denkvermögen untergeordnet und bestimmt sind, von diesem beherrscht und geleitet zu werden, geht auch daraus hervor, daß die Vernunft allein dem Menschen gegeben ist, also das ihn Auszeichnende ist, während die mutartige Kraft auch den Tieren[37] und die begehrende außer den Tieren nach Plato auch den Pflanzen innewohnt[38]. Von diesen beiden niederen Kräften aber betrachtet er die erstere als die edlere und der andern übergeordnete, weil in ihr die männlicheren, kräftigeren Leidenschaften, Zorn, Ehrgeiz, Herrsch- und Kampfbegier ihren Sitz haben und sie ein natürlicher Bundesgenosse der Vernunft ist, wenn auch ein schwer lenkbarer, während die konkupiszible Kraft wesentlich auf den sinnlichen Genuß gerichtet ist[39]. Um den Gegensatz dieser Kräfte noch stärker zu charakterisieren, vergleicht Plato[40] den vernünftigen Teil der menschlichen Seele einem Menschen, die mutartige Kraft einem Löwen und die sinnliche Begehrkraft einem vielköpfigen Ungeheuer und zeigt, wie

---

[35] Ebd.: *ὅτι τυγχάνει οὐδὲν διαφέροντα τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσοδῶν, ὡς ἐκεῖνα ἐν σώματι, ταῦτα ἐν ψυχῇ.*

[36] Ebd. 444 D. [37] Rep. IV 441 B. [38] Tim. 77 B.

[39] Rep. IX 581 A. [40] Rep. IX 588 ff.

Digitized by Google

die sittliche Ordnung in der Unterwerfung dieser tierischen Kräfte unter die allein wahrhaft menschliche, die Vernunft besteht und die Unsittlichkeit in der Herrschaft der niederen Kräfte, und daß zugleich jenes die Seele gesund und glückselig macht, dieses aber krank und unselig. Ein andermal [41] vergleicht Plato eine solche verwahrloste Seele, in der die geringwertigsten Kräfte die Herrschaft haben, einem tyrannisch regierten Staate; sie ist geknechtet, tut nicht, was sie eigentlich will, sondern was jene niederen Kräfte wollen, ist voll Schrecken, Reue und Furcht und ewig ungesättigt wie der Tyrann, der selbst eine solche Seele hat.

In der Einhaltung der naturgegebenen Unter- und Überordnung der Seelenkräfte besteht also nach Plato die Tugend und damit die Sittlichkeit, das sittlich Gute. Norm der Sittlichkeit wäre danach diese natürliche Rangordnung der Seelenkräfte. Dies ist eine richtige und tiefe Erkenntnis, die der Moralphilosophie nicht verlorengegangen ist und die auch von der christlichen Ethik aufgenommen wurde. Aber es fragt sich, ob dies eine hinreichende Norm ist, ob die Forderung, nach der Ordnung der Seelenkräfte zu handeln, als allumfassendes Grundprinzip der Moral gelten kann, so daß alle natürlichen Pflichten des Menschen sich daraus ableiten lassen. Die Pflichten, die der Mensch direkt gegen sich selbst, gegen seine eigene Seele hat, also die der Selbstbeherrschung, dürften wohl alle darin enthalten sein; aber auch alle Pflichten gegen Gott und gegen die Mitmenschen? Auch die der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit? Wird durch jede Verfehlung gegen die Gottesverehrung die Ordnung unter den Seelenkräften gestört? Und wird sie durch jede Verfehlung gegen die Liebe und die Gerechtigkeit gestört? Gewiß allemal dann, wenn solche Verfehlungen aus einer Leidenschaft entspringen, aus irgendeiner Form des Hochmutes, der Habsucht oder der Sinnenlust; denn dann hätte jedesmal der iraszible oder der konkupiszible Trieb über die Vernunft gesiegt, da alle Sünden des Hochmutes (wie Stolz, Ehrsucht, Herrschsucht) sich auf die vis irascibilis (das *θυμοειδές* Platos), nämlich auf ein ungemäßigtes Verlangen nach Vorrang und Auszeichnung zurückführen lassen, desgleichen die Sünden der Habsucht, während die Sünden der Sinnenlust alle auf eine Übermacht der vis concupiscibilis (des *ἐπιθυμητικόν*), also auf Genußsucht zurückgehen. Es ist aber die Frage, ob man alle sittlichen Verfehlungen aus Leidenschaft herleiten muß. Kann nicht die Gott geschuldete Verehrung und die Gerechtigkeit ohne Leidenschaft, auf Grund irriger Vorstellungen und verkehrter Gebote, jedoch mit Zu-

[41] Rep. 177 D f.

Digitized by Google

stimmung der Vernunft des einzelnen verletzt werden? Ohne Zweifel, die Gottesverehrung durch Unglauben, durch Götzendienst und falsche Gottesvorstellungen, die zu einem abergläubischen Kultus führen, der doch mit gutem Gewissen, ja mit dem Gefühl der Pflichterfüllung geübt wird! Und die Gerechtigkeit durch Blutrache, gesetzmäßige Kinderaussetzung, Menschenopfer und ähnliche heidnische Sittengebote! Wer mit gutem Gewissen gemäß solchen Gebräuchen handelt, verfehlt sich offenbar nicht gegen seine, wenn auch irrende Vernunft, gehorcht also nicht bloß der Leidenschaft dabei; hebt somit die innere Ordnung seiner Seelenkräfte nicht auf, und handelt dennoch objektiv schlecht, auch nach Plato, weil nicht von der richtigen Erkenntnis geleitet. Denn das Böse beruht ja nach Plato wie nach Sokrates auf Unwissenheit; niemand sündigt wissentlich nach ihrer Auffassung[42]. Es gibt also offenbar Fälle, in denen jemand objektiv die Gerechtigkeit verletzt, ohne doch die Ordnung in seiner Seele zu zerstören. Das sind allerdings nach unserer Auffassung keine Sünden, wenn nämlich die Handlung auf unverschuldetem Irrtum beruht, wohl aber nach Platos Auffassung. Subjektiv verfehlt ein solcher sich nicht gegen die Gerechtigkeit, d. h. er weiß von dieser Verletzung nichts, er erkennt sie nicht; er handelt unschuldig ungerecht. Wirkliche Sünde, bewußte Verletzung der Gerechtigkeit ist allerdings stets auch gegen das Urteil der eigenen Vernunft und entspringt somit der Leidenschaft bzw. einer lasterhaften Gewohnheit; sie stört damit jedesmal die Ordnung der Seelenkräfte; ebenso jede bewußte Verfehlung gegen die Gottheit und die Gottesverehrung; solche beruht auf Hochmut oder Trägheit, auf ungeordneter Weltliebe und anderen Leidenschaften. Insofern können wir also zugeben, daß jede sittlich schlechte Handlung in der Tat gegen die innere Ordnung der Seele verstößt und daß deren Beobachtung als hinreichendes Grundprinzip der Moral betrachtet werden kann. Es ist aber nicht gesagt, daß die Ordnung der Seelenkräfte die einzige Ordnung ist, der das menschliche Handeln entsprechen muß und die durch böse Handlungen gestört wird. Wir werden später bei Betrachtung der stoischen Ethik sehen, daß es noch eine andere Ordnung gibt, die durch unsere Handlungen eingehalten werden muß.

Wie verhält sich nun die Tugend und die Sittlichkeit zur Glückseligkeit? Daß die Gerechtigkeit, in der Plato bisweilen das ganze Wesen der Tugend zusammenfaßt, den Menschen glückselig, die Ungerechtigkeit ihn unglücklich macht, hat Plato

[42] Protag. 352—357.

Digitized by Google

wiederholt, besonders im „Staat" dargetan[43]. Ist nun demgemäß die Tugend eins mit der Glückseligkeit oder ist sie nur das Mittel zu ihr? und muß sie nach Plato um derentwillen oder um ihrer selbst willen geübt werden? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns noch näher das Wesen der Glückseligkeit, wie es Plato faßt, ansehen. Plato hat im „Staat" ausführlich dargetan, daß die höchste Lust und die wahre Glückseligkeit nur der Philosoph, der Weisheitliebende besitze[44]. Denn die Anschauung des Wahren gewährt die größte Lust und nur der Weisheitliebende lernt sie kennen[45]. Auch ist die Lust desjenigen Seelenteiles, mittels dessen wir lernen, die angenehmste[46]. Die wahre Glückseligkeit liegt demnach in der Erkenntnis der Wahrheit, d. h. des wahrhaft Wirklichen, also der Ideen, insbesondere der Idee des Guten, die eins mit der Gottheit ist, und das Streben nach dieser Glückseligkeit ist somit eins mit dem Streben nach der Erkenntnis Gottes. Daraus folgt, daß das tugendhafte Leben keiner andern Beweggründe bedarf als eben dieses Verlangens nach der Erkenntnis der höchsten Wahrheit; denn in ihrem Besitz wird das unausweichliche Glückseligkeitsverlangen notwendig befriedigt. Daher soll man die Tugend nicht aus eigennützigen Beweggründen üben, nicht die einen Lüste meiden, um andere dafür zu erlangen[47], nicht bloß tapfer sein und den Tod erdulden aus Furcht vor noch größeren Übeln[48], nicht das Gute tun, um gut zu scheinen, und das Böse meiden, um nicht böse zu erscheinen[49], sondern nur deshalb, weil die Vernunft es verlangt, also weil es vernünftig und tugendhaft ist[50]. Denn andernfalls kommt es nur zu einem Schattenbild der Tugend, einer knechtischen Tugend, an der nichts Gesundes und Wahres ist[51]. So wer die Gerechtigkeit nur übt um des guten Rufes willen, oder um zur Macht zu gelangen oder auch um jenseitigen sinnlichen Lohnes willen, der ist noch nicht wahrhaft gerecht[52]. Vielmehr ist die einzige rechte Münze, gegen die man alles umtauschen muß, die Einsicht (φρόνησις),[53], d. h. eben Weisheit und Erkenntnis der höchsten Wahrheit, der Idee des Guten. Unter allen Umständen ist der Rechtschaffene für glücklich, der Böse für unglücklich zu halten, weil die Tugend eben die Gesundheit der Seele, die Schlechtigkeit deren Krankheit und Schwäche ist[54]. Ja jene ist das größte Gut, diese das größte Übel, das die Seele in sich haben kann[55]. Die Gerechtigkeit ist

[43] Rep. I 353 ff. — Gorg. 506 D ff. — Leges II 662 B ff. — V 733 D ff.
[44] Rep. IX 581 ff. [45] Ebd. 582. [46] Ebd. 583 A.
[47] Phäd. 69 A. [48] Phäd. 68 D. [49] Theät. 176 B.
[50] Phäd. 69 B. [51] Ebd. 69 C. [52] Rep. II 362 E f.
[53] Phäd. 69 B. [54] Rep. IV 444 E. [55] Rep. II 366 E u. 367.

Digitized by Google

daher um ihrer selbst willen zu loben, und nicht um des Lohnes willen, der ihr zuteil wird, und sie selbst, nicht ihr Schein ist anzustreben [56]. Indessen kann es nicht fehlen, daß dem Gerechten sein Lohn bei Göttern und Menschen zuteil werde, im Leben und nach dem Tode [57]; denn er kann der Gottheit nicht verborgen bleiben und von ihr vernachlässigt werden [58]. Denn Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht [59]. Ebenso kann der Ungerechte seiner Strafe nicht entgehen, im Leben und nach dem Tode [60]. Doch zieht Plato diese Vergeltung des Guten und Bösen als Motiv des Handelns nicht in Betracht; er trennt vielmehr ausdrücklich die Untersuchung über die Natur und den Wert der Gerechtigkeit von der Betrachtung ihres Lohnes [61]. Diese Reinheit des Wollens und Handelns gehört mit zum platonischen Begriff der Tugend und des sittlich Guten. Man kann daher das ethische Grundprinzip Platos, obwohl das höchste Gut auch bei ihm die Glückseligkeit ist, doch nicht als eudämonistisch bezeichnen, wenn man hiermit eine Ethik kennzeichnen will, die das bewußte Anstreben der Glückseligkeit zum Prinzip hat, denn ein unbewußtes Anstreben derselben ist notwendig in allem menschlichen Handeln enthalten und kann deshalb von keiner Ethik verworfen werden. Die Glückseligkeit ist für Plato unmittelbar mit der Tugendübung verbunden und nicht Zweck derselben; und insofern sie zugleich Ziel ist, ist sie doch auch nur Begleiterscheinung der Erkenntnis der Idee des Guten. Diese aber ist der eigentliche Gegenstand des tugendhaften Strebens, das Ziel, das vollkommen erst im Jenseits erreicht werden kann. Die vollkommene Glückseligkeit ist ihm eins mit der Anschauung des höchsten Gutes, also Gottes, und selbst ein jenseitiges Gut [62]. Diese Auffassung vom letzten Ziel des Menschen und von der Natur des Seligkeitsstrebens kommt der christlichen, insbesondere der thomistischen, nach der das Wesentliche in der Seligkeit ein Erkenntnisakt, das Gefühl der Beseligung nur Begleiterscheinung ist, sehr nahe; sie unterscheidet sich nur darin noch von ihr, daß die Identifizierung des höchsten Gutes und der Idee des Guten mit der Gottheit bei Plato noch nicht völlig klar und eindeutig ausgesprochen ist [63], daß ferner die Gottheit nicht deutlich als persönliches Wesen gedacht ist [64], daß sie daher noch kein Gegenstand der Liebe ist,

[56] Ebd. [57] Rep. X 612 B f.
[58] Rep. X 612 E u. 613 A. [59] Theät. 176 C.
[60] Rep. X 613 f. [61] Rep. II 367 D u. X 612 B.
[62] Vgl. Zeller II, I⁴, S. 926. Hierüber bes. Phäd. 63 ff. u. 80 f. und Symp. 211 E.
[63] Vgl. Zeller a. a. O. S. 712.
[64] Vgl. Zeller a. a. O. S. 714 f. u. S. 934.

Digitized by Google

und endlich darin, daß die jenseitige Glückseligkeit nicht als ein übernatürliches Gut, das den natürlichen Kräften unerreichbar ist, erscheint, sondern als etwas, dessen man würdig wird durch bloße philosophische Erkenntnis, so daß es nur den Philosophierenden zugänglich ist[65]; dies alles, weil eben unserem Philosophen der Begriff der Gnade unbekannt und die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit noch verschlossen ist. Aber dies tut der Tatsache nicht Eintrag, daß Plato sowohl in der Erkenntnis des Endzieles des Menschen, wie in der der Natur des sittlichen Wollens der Wahrheit sehr nahe gekommen ist.

Insofern, als Plato die Tugend mit dem Wissen, genauer mit der Erkenntnis des Guten identifizierte oder wenigstens mit dieser durch Unterricht zu erlangenden Erkenntnis ohne weiteres gegeben glaubte, scheint er sich nicht wesentlich vom sokratischen Standpunkt entfernt zu haben und das Wesen der Tugend als einer guten Willensbeschaffenheit verkannt zu haben. Indessen hat er diese Auffassung doch später wesentlich modifiziert. Die vollendete Tugend allerdings blieb ihm stets ein Produkt philosophischer Erkenntnis und schien ihm deshalb auch nur dem Philosophen erreichbar — eine Ansicht, die uns befremdend erscheint, jedoch verständlich wird, wenn wir bedenken, daß Philosophie wörtlich Weisheitsliebe bedeutet und daß diese Bedeutung des noch jungen Wortes den Griechen jener Zeit und besonders dem Plato wohl stets noch bewußt blieb, obwohl die Philosophie schon eine Wissenschaft der strengsten Methode und gerade durch Plato geworden war. Es zeigt das aber zugleich, eine wie hohe Aufgabe Plato der Philosophie stellte und daß er nur eine solche anerkannte, die von ihrem Vertreter auch vollkommen ins Leben umgesetzt wird. Weisheitsliebe und Tugend sind in der Tat so nahe verwandt wie Torheit und Untugend: das eine ist die Frucht des andern und auch wieder die Ursache davon.

Indessen ist diese auf philosophischer Erkenntnis und Weisheitsliebe beruhende Tugend nicht die einzige, die Plato anerkennt. Er kennt auch eine minder anspruchsvolle Tugend, die nicht durch Unterricht, sondern durch Übung erworben wird, die nicht aus Erkenntnis, sondern aus bloßer Meinung oder richtiger Vorstellung (ὀρθὴ δόξα) entspringt. Es ist die Tugend, deren auch der nicht philosophisch Gebildete fähig ist. Die richtige Vorstellung aber entsteht durch Überredung[66], nicht durch Einsicht; sie liegt in der Mitte zwischen Unkenntnis und Erkenntnis[67], hat nur etwas Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zum Inhalt[68]. Obwohl aber die Erkenntnis höher zu schätzen

[65] Phäd. 82 B. [66] Tim. 51 E. [67] Rep. V 477 B. [68] Rep. V 478 D.

Digitized by Google

ist als die richtige Vorstellung [69], so ist diese doch für das richtige Handeln keine schlechtere Führerin als die Einsicht (φρόνησις) und vollbringt die Ausführung einer jeden Handlung nicht schlechter als die Erkenntnis [70]. Die auf solcher richtigen Vorstellung beruhende Tugend ist die gemeine (δημοτική) und bürgerliche (πολιτική), die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und sie entsteht nur durch Gewöhnung (ἔθος) und Übung (μελέτη) ohne Philosophie und Vernunfttätigkeit (νούς) [71]. Diese Art Tugend ist auch nicht lehrbar [72], wie auch die richtige Vorstellung nicht lehrbar ist [73], und es gibt keine Lehrer dafür [74]. Plato denkt hier in erster Linie an diejenige Tüchtigkeit, die der Staatsmann besitzen muß, und die auf göttlicher Schickung (θείᾳ μοίρᾳ), nämlich auf einer Art göttlicher Inspiration beruht [75]. Daher die Staatsmänner, die sie besitzen, sie nicht andern durch Belehrung mitteilen können [76]. Ja er nennt solche Männer göttlich, die, gleich den Dichtern, ohne die denkende Vernunft zu gebrauchen, Großes vollbringen [77], obwohl sie, was wahre Einsicht in die Natur des Guten betrifft, nicht höher stehen als die Orakelsprecher und Wahrsager [78]. — Scheint demgemäß Plato von dieser aus richtiger Vorstellung entspringenden Tugend in einer Hinsicht eine hohe Vorstellung zu haben, so schätzt er sie doch in anderer Beziehung gering, weil sie eben nicht auf sittlicher Erkenntnis beruht. Die echte Tugend muß auf Einsicht beruhen und scheint ihm ohne philosophische Erkenntnis unerreichbar.

Hier haben wir ohne Frage eine Einseitigkeit in Platos ethischer Theorie zu konstatieren, ja eine Verkennung des Wesens der Sittlichkeit. Die Erfahrung lehrt uns, daß wahre und höchste Tugend auch bei denen zu finden ist, die jeder philosophischen Erkenntnis entbehren. Es kommt eben für das sittliche Leben in erster Linie auf richtige sittliche Grundüberzeugungen an, und die können auch dem Ungelehrten und Ungebildeten entweder durch die eigene Vernunft aufgehen oder durch autoritative Belehrung mitgeteilt und ins Herz gepflanzt werden. Diese Überzeugungen können dann mehr und mehr durch Mithilfe der Vernunft zu Einsichten werden, so daß, wer sie besitzt, auch auf die von Plato geforderte Stufe der sittlichen Erkenntnis gelangt; sie können aber auch bloße Glaubenssätze bleiben und doch moralisch fruchtbar werden, nicht nur an guten Handlungen, sondern auch an reinstem Wollen, wenn nämlich diese Handlungen aus Liebe zu Gott und zum Mitmenschen ent-

[69] Men. 97 B. [70] Men. 98 B. [71] Phäd. 82 A f.
[72] Men. 93 ff. [73] Men. 98 D. [74] Men. 96 B f.
[75] Men. 99 D. [76] Men. 99 B. [77] Men. 99 C. [78] Ebd.

Digitized by Google

springen. Plato hat die Bedeutung der Erkenntnis für das sittliche Leben überspannt und ihre Macht überschätzt, weil er das wirksamste und höchste Motiv der Tugend, die Liebe noch nicht kannte.

So unvollkommen aber die gewöhnliche Tugend nach Plato auch ist, so erkennt er doch ihren relativen Wert und ihre Notwendigkeit für die nicht philosophisch Gebildeten an, ja er betrachtet sie als Vorstufe der philosophischen Sittlichkeit[79]. Denn die richtige Erkenntnis oder Vorstellung zieht nach Plato (wie nach Sokrates) mit Notwendigkeit den Willen nach sich; es ist unmöglich, daß jemand das, was er als für sich gut erkennt, nicht wolle, oder daß er das anstrebe, was er als für sich schlecht, d. h. schädlich erkennt[80]. Alles Böse entspringt daher aus Unwissenheit, alles gute Handeln aus Erkenntnis des Guten; niemand ist also freiwillig, d. h. mit Erkenntnis böse[81]. Überhaupt begehrt niemand das Böse, denn das hieße seinen eigenen Schaden wollen, sondern jedermann begehrt nur das Gute, nämlich das, was ihm gut scheint[82]. Niemand fehlt also freiwillig, sondern stets nur aus Irrtum. — Diese ganze Anschauung Platos, besonders wie er sie im Menon darlegt, ist nun offenbar unhaltbar und ist nur zu erklären aus der beständigen Konfundierung des absolut und des relativ Guten, wie auch des absolut und relativ Bösen. Mit der Erkenntnis dessen, was im einzelnen absolut und daher sittlich gut und geboten ist, ist noch keineswegs für jeden ohne weiteres auch die Erkenntnis gegeben, daß dieses alles auch für ihn ein Gut, also relativ gut und nützlich sei. Ebenso kann einer wissen und von Fall zu Fall klar erkennen, welche Handlungen in sich böse und sittlich verwerflich sind, ohne deshalb auch einzusehen, daß sie für ihn ein Übel, also schadenbringend sind. Es ist also sehr wohl möglich, daß einer das Gute, nämlich das absolut und sittlich Gute erkennt und es dennoch nicht tun will, weil er eben nicht erkennt, daß es auch für ihn ein Gut ist, daß es ihn zum wahren Glücke führt. Desgleichen ist es durchaus möglich, daß einer das Böse begehrt, nämlich das, was er als sittlich schlecht erkennt, und zwar deswegen, weil er nicht erkennt, daß dieses Böse für ihn ein Übel ist, daß es ihn ins Unglück führt. Vielen, besonders in der Jugend, erscheinen die sittlichen Gebote und Pflichten, auch wenn sie ihre Berechtigung und Notwendigkeit einsehen, viel eher als ein Übel denn als ein Gut, nämlich als eine drückende Last, nicht als etwas, dessen Befolgung ihnen Glückseligkeit schafft, sondern das vielmehr ihrem Glücke entgegen ist. Und

[79] Vgl. Zeller a. a. O. 882. [80] Protag. 352 ff. Men. 77.
[81] Prot. 358 C. [82] Men. 77 B ff.

Digitized by Google

selbst wenn sie eingesehen haben, daß die Beobachtung aller Sittengebote ihnen heilsam ist und sie schließlich zum Glücke führen wird, sei es im Diesseits oder im Jenseits, so kann sich noch vieles in ihnen dagegen sträuben, und es fehlt sehr viel, daß sie nun mit Notwendigkeit auch dieser Einsicht entsprechend handelten. Also mit der Erkenntnis des Guten ist noch keineswegs die Tugend gegeben, geschweige identisch mit ihr. Wenn aber Plato im Protagoras, als er noch die Lust mit dem Guten und die Unlust mit dem Bösen identifizierte, behauptet, derjenige, der das Böse tue, obwohl er weiß, daß es böse ist, werde nicht von der Lust, sondern vom Unverstand überwältigt, indem er Lust gegen Lust nicht richtig abmesse, er fehle daher aus Mangel an Erkenntnis[83], so ist das nur insofern zuzugeben, als die Erkenntnis in solchen Momenten von der Lust zurückgedrängt ist; sie ist aber doch habituell vorhanden und führt nur deshalb nicht das vernunftgemäße Handeln mit sich, weil eben die erregte Leidenschaft die augenblickliche Lust größer erscheinen läßt als die künftige, die auf Überwindung der gegenwärtigen beruht; die Leidenschaft beirrt das Urteil und verhindert die richtige Erkenntnis des Wertes der Lüste. Und so geschieht es oft. Wer Böses mit Erkenntnis und Überlegung tut, weiß oft auch, daß dieses Böse ihm kein Glück bringen kann; die richtige Erkenntnis hindert ihn aber nicht daran, es dennoch zu tun, weil sie durch die Leidenschaft, die das Verbotene als größeres Gut erscheinen läßt, aus dem Bewußtsein verdrängt wird; nicht zwar die Erkenntnis des Bösen, des sittlich Verwerflichen der Handlung wird zurückgedrängt — das Gewissen warnt bis kurz vor der Tat —, wohl aber die Erkenntnis, daß die böse Handlung kein Glück bringen kann, daß der Seelenfriede ein größeres Gut ist als die Befriedigung der Leidenschaft. Denn die Erkenntnis, daß etwas böse, nämlich vernunft- und gesetzwidrig ist, und die Erkenntnis, daß solches uns kein Glück und keine dauernde Lust bringen kann, sind zweierlei. Die erstere ist immer vorhanden beim bösen Handeln; die letztere aber kann fehlen oder verschwindet wenigstens kurz vorher. Die Lust läßt sich zudem unmöglich mit dem Guten, noch die Unlust mit dem Bösen identifizieren; das hat Plato selbst später eingesehen und im Philebus ausführlich dargetan. Die Lust ist wohl ein Gut, ein bonum delectabile, aber sie ist deshalb noch nicht das Gute, noch nicht schlechthin oder sittlich gut; und die Unlust ist ein Übel, aber deswegen noch nicht böse, noch nicht sittlich schlecht, vielmehr kann sie nützlich und heilsam, also auch ein Gut sein. Das sittlich Gute ist zwar in Wirklichkeit auch für den Handelnden

[83] Prot. 357 D.

Digitized by Google

gut, d. h. es hilft ihm zur Glückseligkeit, aber es ist nicht deshalb sittlich gut, weil es zum Glück führt; und das Böse macht den, der es tut, stets am Ende unglücklich, aber es ist nicht deshalb böse, weil es den Menschen unglücklich macht. Die Gleichsetzung von gut und nützlich, böse und schädlich, wie sie im „Protagoras“ [84] noch gelehrt wird, entspricht ganz der Nützlichkeitsmoral des Sokrates, dem diese Ausführungen in den Mund gelegt sind, ist aber später von Plato, wie wir gesehen, ganz aufgegeben worden, und ebenso die Lehre, daß das Heil unsres Lebens auf der richtigen Auswahl und Abmessung von Lust und Unlust beruhe [85]. Nach Platos späterer Lehre ist vielmehr das sittlich Gute das der höchsten Idee des Guten, also der Gottheit Angemessene und zugleich der Ordnung der Seelenkräfte Entsprechende und das Böse das beiden Widersprechende.

Gemäß dem Satz, daß alle Verfehlungen aus Unwissenheit entspringen, lehrt nun Plato auch, daß niemand freiwillig Böses tue [86]. Er sagt im „Protagoras“ (345 D) durch den Mund des Sokrates: „Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgendein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß alle, die Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun.“ Wenn dies heißen soll, kein Mensch wolle und vollbringe aus freier Wahl das Böse als solches, als Böses, so ist dem ohne weiteres zuzustimmen. Wenn es aber heißen soll, kein Mensch tue das Böse mit der Erkenntnis, daß es böse, daß es sittlich schlecht sei, und daher freiwillig, so ist dem unbedingt zu widersprechen. Denn das hieße behaupten, kein Mensch sei einer Sünde fähig, da von Sünde und Schuld nur die Rede sein kann, wo die Handlung freiwillig und mit Erkenntnis des Bösen gesetzt ist. Wenn dagegen jener Satz bedeuten soll: Kein Mensch vollbringt das Böse mit der Erkenntnis, daß dieses Böse für ihn ein Übel sei, und insofern tut kein Mensch das Böse, nämlich das für ihn Schädliche freiwillig, so ist wiederum zuzustimmen. Und so ist der Satz auch sicher zunächst zu verstehen. Tatsächlich aber wird im „Protagoras“ und auch später noch [87] von Plato das Übel oder das Schädliche für eins genommen mit dem sittlich Schlechten und wird dann aus jenem Satz der unhaltbare Schluß gezogen, daß niemand sich freiwillig sittlich verfehle. Wäre dies richtig, so wäre dem Menschen nichts Böses, was er tut, anzurechnen; denn nur was freiwillig geschicht, kann ihm zur Schuld angerechnet werden. Alle sittliche Verantwort-

[84] Prot. 354 B f. [85] Prot. 357 A.
[86] So: Prot. 345 D u. 358 C. Ebenso Tim. 86 D.
[87] Tim. 86 D.

Digitized by Google

lichkeit und Zurechnung würde aufhören. Plato aber zieht diese Folgerung nicht, sondern rechnet vielmehr die Unwissenheit, aus der das Böse nach ihm hervorgeht, dem Menschen zur Schuld an; daher er z. B. den unfreiwilligen Irrtum für schlimmer erklärt als die freiwillige Lüge [88], ja die Täuschung und Unwahrheit in der Seele ihm als das hassenswerteste aller Übel erscheint [89]. Das könnte aber nur dann richtig sein, wenn die Unwissenheit und der Irrtum selbst verschuldet und insofern freiwillig wären. Unverschuldete Unwissenheit dagegen hebt die Freiwilligkeit der aus ihr entspringenden Handlung notwendig auf und nimmt ihr daher auch das Böse.

Und wie verträgt sich die Behauptung, daß alles böse Handeln auf Unwissenheit beruhe und daher unfreiwillig sei, mit der Lehre, daß das Böse eine Störung der inneren Ordnung der Seele sei? Wenn es nur aus Irrtum hervorgeht, so behält doch bei einer bösen Handlung die Vernunft, wenn auch die irrende, die Leitung und Herrschaft über die andern Seelenkräfte in der Hand! Die innere Ordnung wird also nicht gestört. Wer irrigerweise eine Notlüge oder ein Duell für sittlich erlaubt hält und danach handelt, folgt nur seiner Vernunft; und so ist es in allen Fällen, wo ein sittlicher Fehltritt aus Irrtum oder Unwissenheit hervorgeht. Die innere Ordnung der Seelenkräfte bleibt dabei erhalten. Und doch soll deren Verkehrung nach Plato das Wesen des Bösen ausmachen. Dies kann sie nur, wenn das Böse bewußt und freiwillig geschieht; denn nur dann beruht es auf Leidenschaft und stellt es eine Verkehrung der Ordnung dar. Ist der Irrtum unverschuldet, so liegt allerdings kein subjektiver sittlicher Fehltritt, keine Sünde vor. Die Herrschaft der Vernunft, wenn auch der irrenden, bleibt erhalten und damit auch die innere Ordnung. Ist aber der Irrtum verschuldet, so hat dies seinen Grund in einer Behinderung der ruhigen Vernunfttätigkeit durch die niederen Seelenkräfte, also in einer Störung der inneren Ordnung durch Leidenschaften. Dann ist er aber in causa freiwillig und nur diese Freiwilligkeit erzeugt die Sünde. Also die Definition des Bösen als einer Störung der inneren Ordnung ist unvereinbar mit der Behauptung, daß das Böse auf Unwissenheit beruhe und daher unfreiwillig sei.

Eine eigentümliche Beleuchtung empfängt das ethische Grundprinzip Platos noch durch seine Lehre von der Liebe, vom Eros [90]. Die Liebe ist ihm ein Zeugungstrieb [91], entspringend aus dem Sehnen nach Unsterblichkeit [92]. Sie ist zugleich ein Streben

[88] Rep. VII 595 D. [89] Rep. II 382 A.
[90] Vgl. Zeller a. a. O. 609 ff.
[91] Symp. 206 C. [92] Symp. 207 A.

Digitized by Google

nach dem immerwährenden Besitz des Guten[93], und somit nach der Glückseligkeit[94]. Denn die Menschen lieben nur das Gute[95] und jedes Streben nach dem Guten ist Liebe[96]. Das Verlangen nach Unsterblichkeit, das im Zeugungstrieb zum Ausdruck kommt, wird aber nur durch das Schöne erweckt, da unsere Natur nur im Schönen erzeugen kann[97]. Es gibt jedoch verschiedene Stufen und Grade in diesem Verlangen gleichwie in dem Schönen selbst, auf das es gerichtet ist. Es gibt eine Liebe zu schönen Gestalten, zu schönen Seelen, Sitten und Handlungsweisen, zu schönen Kenntnissen und Wissenschaften[98], endlich eine solche zu dem absolut Schönen, welches die Quelle alles einzelnen Schönen ist, also zur Schönheit selbst, d. h. zur Idee des Schönen und Guten, die da eins mit Gott ist[99]. Das ist die vollkommenste Liebe. Sie führt zum wahren Wissen und zur wahren Tugend. Die Liebe ist insofern eins mit dem philosophischen Trieb[100], und nur auf den niederen Stufen ist sie auf die endlichen Abbilder der Idee gerichtet[101].

Wir sehen hieraus, daß Plato wohl eine gewisse Art von Liebe zu Gott kennt, aber sie ist überwiegend ästhetischer Art und doch zugleich nur eine verlangende Liebe. Sie ist gleicher Natur wie die Liebe zum Schönen in der Kreatur, ja sie nimmt ihren Anfang mit der Knabenliebe[102]. Eros ist die Liebe zum Schönen, wie Plato selbst sagt[103]. Sie ist also noch keine Tugend und ist nicht wie die christliche Tugend der caritas wesentlich auf die Verherrlichung Gottes gerichtet. Eros und caritas sind zwei ganz verschiedene Dinge. Die wahre Gottesliebe kennt Plato noch nicht, obwohl er der Gottheit moralische Eigenschaften und Fürsorge für die Menschen beilegt. Nur ein gewisses Sehnen nach Gott als dem absolut Guten, nach vollkommener Erkenntnis der Idee des Guten, also Gottes und damit zugleich ein entsprechendes Verlangen nach Vollkommenheit beherrscht und beseelt sein ganzes Philosophieren, besonders sein ethisches Denken, und insofern kann man seiner Ethik den religiösen Charakter nicht absprechen, obwohl die Rücksicht auf die Gottheit nicht als das Hauptmotiv des sittlichen Handelns bei ihm erscheint, sondern die Tugend nur um der Tugend willen oder um ihrer Vernünftigkeit willen ihm zufolge geübt werden soll. Andererseits wird der feste Glaube an die Seelenwanderung

---

[93] Symp. 206 A. [94] Symp. 204 E. [95] Symp. 205 E.
[96] Symp. 205 D. [97] Symp. 206 D. [98] Symp. 211 D.
[99] Ebd. — Das Gute und das Schöne ist für Plato im Grunde identisch. Vgl. Zeller a. a. O. S. 937 f.
[100] Vgl. Zeller a. a. O. S. 613.
[101] Symp. 211 B f. [102] Ebd. [103] Symp. 204 B.

Digitized by Google

und an ein jenseitiges Gericht, wie er bei Plato hervortritt, notwendigerweise auch zu einem einflußreichen Motiv für das sittliche Verhalten und gibt der platonischen Sittenlehre eine religiöse Färbung, wie ja auch das letzte Ziel des Menschen nach ihr in der ewigen Vereinigung mit der Gottheit liegt. Dagegen bleibt der Grundsatz, nach Ähnlichkeit mit der Gottheit zu streben, wobei also Gott zum Vorbild und Maß des menschlichen Handelns gemacht wird, im Grunde unfruchtbar in Platos ethischem System. Er führt nicht zu lebendiger Nachahmung Gottes, sondern einerseits nur zu dem Bestreben, den Geist möglichst abzusondern von der Sinnenwelt und auf die Idee des Guten zu konzentrieren, also zu einer Lebensweise, die höchstens dem Philosophen anstehen kann, andererseits zu der allgemeinen und unbestimmten Forderung eines frommen und gerechten Lebens, oder es wird die „Nachfolge Gottes" gar bloß in das richtige Maßhalten und die Besonnenheit gesetzt[104]. Und es konnte nicht anders sein, da die Gottesvorstellung Platos noch viel zu unbestimmt war und zu sehr der Persönlichkeit entbehrte, als daß sie ein lebendiges Vorbild für das sittliche Leben hätte abgeben können. Auch aus diesem Grunde konnte die Gottheit bei ihm noch kein Gegenstand wirklicher Liebe sein. Und wie die Gottesliebe, so ist ihm auch die Menschenliebe noch fremd. Nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit ist ihm der Inbegriff der sozialen Tugenden.

Von bleibendem Werte aber sind dennoch die ethischen Grundideen Platos, nämlich seine Lehre vom höchsten Gut, welches nach ihm in der Erkenntnis der Idee des Guten, also Gottes liegt, ferner seine Lehre von der Aufgabe des Menschen auf Erden, nämlich nach Verähnlichung mit der Gottheit zu streben, wenn er diese auch nicht näher auszuführen wußte, und endlich die Bestimmung des Wesens der Sittlichkeit als einer Einhaltung der naturgemäßen Ordnung der Seelenkräfte. Alle drei Lehren sind wahr und sind daher auch von der christlichen Ethik, weil in Harmonie stehend mit der Offenbarung, aufgenommen und weitergebildet worden.

Aristoteles.

Um die Lehre des Aristoteles über das Grundprinzip der Moral und das sittlich Gute zu erkennen, ist wieder zuerst das Ziel zu betrachten, das er dem menschlichen Wollen und Handeln setzt. Denn vom Ziele hängt deren Moralität in erster Linie ab. Das letzte Ziel und höchste Gut des Menschen aber, für das er

[104] Leges 716 B f.

Digitized by Google

geschaffen ist und nach dem er mit Notwendigkeit strebt, ist auch nach Aristoteles, wie nach allen seinen philosophischen Vorgängern außer Plato, die Glückseligkeit auf Erden. Er sagt, daß darüber bei den meisten Menschen Übereinstimmung herrsche[1]. Jedoch begründet er diese Ansicht selbständig in folgender Weise[2]: Jede Handlung und jeder vernünftige Vorsatz erstrebt irgend ein Gut, und „deshalb wird sehr richtig das Gute erklärt als das, wonach alles strebt". (Wir sehen hier schon, daß auch Aristoteles den Begriff des Guten nur im Sinne des relativ Guten, des für den Menschen Guten faßt, nicht in dem des in sich Guten oder des Vollkommenen.) Da wir nun notwendig bei allem Handeln e i n e n Zweck um seiner selbst willen wollen, während wir alle übrigen um seinetwillen begehren, so muß dieser eine Zweck das höchste und beste Gut sein, da ja alles Begehren auf ein Gut gerichtet ist[3]. Daß aber dieses Gut die Glückseligkeit ist, das beweist Aristoteles folgendermaßen[4]: Er sagt, das Gute sei in jeder Tätigkeit und Fertigkeit ein anderes, so in der Heilkunst die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst ein Gebäude, kurz bei jedem Vorhaben der Endzweck desselben. Gibt es aber für alles menschliche Handeln einen gemeinsamen Zweck, so ist dieser das dadurch zu erreichende Gut. Es gibt jedoch eine Mehrheit von Zwecken, von denen wir die einen um der andern willen anstreben. Somit sind nicht alle Zwecke vollendete und letzte. Vielmehr erscheint uns das Beste als etwas Vollendetes und Letztes. Vollendeter aber nennen wir dasjenige, was stets um seiner selbst willen und nie um eines anderen willen gesucht wird, im Vergleich zu dem, was um seiner selbst u n d um eines andern willen erstrebt wird. Und schlechthin vollendet nennen wir das, was immer und in allen Fällen nur um seiner selbst willen und niemals um eines andern willen gewählt wird. Und solcher Art ist offenbar die Glückseligkeit, während wir Ehre, Genuß, Verstand und jegliche Tüchtigkeit zwar auch um ihrer selbst willen, jedoch zugleich um der Glückseligkeit willen, die wir davon erwarten, wünschen. Dagegen die Glückseligkeit wünscht sich kein Mensch als Mittel für irgend etwas anderes, sondern ausschließlich um ihrer selbst willen. — Gegen diese Beweisführung für den Satz, daß die Glückseligkeit das letzte Ziel des Menschen und das ist, was jeder mit Notwendigkeit sucht, dürfte kaum etwas einzuwenden sein, wenn wir dabei nicht bloß an irdische Glückseligkeit denken, was Aristoteles allerdings tut. — Auf die

[1] Ethica Nicomachea I 4, 1. [2] Ebd. I 1, 1.
[3] Ebd. I 2, 1. [4] Ebd. I 7, 1 ff.

Digitized by Google

Glückseligkeit paßt ferner, fügt Aristoteles hinzu[5], der Begriff des Sich-selbst-genügens, der Autarkie, worunter das zu verstehen ist, was auch für sich allein das Leben wünschenswert und keiner andern Sache bedürftig macht. Als ein vollendet Letztes und Selbsthinlängliches ist sie daher der Endzweck alles menschlichen Handelns.

Es sind auch die meisten Menschen nach Aristoteles einig darüber, daß die Glückseligkeit das höchste Gut ist, wobei sie das Sich-wohl-befinden und Gut-handeln für identisch mit Glückselig-sein ansehen[6]. Aber worin diese Glückseligkeit zu suchen sei, darüber sind die Ansichten sehr verschieden und gehen besonders die der Menge und die der Einsichtigen auseinander. Jene sucht sie in Vergnügen, Reichtum, Ehre und dergleichen[7]. Die meisten Menschen bilden nämlich ihre Ansichten darüber nach ihren verschiedenen Lebensarten, und deren gibt es hauptsächlich drei: die genießende, die politische und die betrachtende[8]. Die große Masse gehört der ersten an, sie ist sklavischer Art und liebt ein Leben, wie es das Vieh auf der Weide führt, womit auch viele Reiche und Hochgestellte sympathisieren. Man sieht, Aristoteles teilt mit den andern griechischen Philosophen die hochmütige Verachtung der Menge, die allerdings, so lange das Christentum das Seelenleben der niederen Klassen noch nicht veredelt hatte, einer gewissen Berechtigung nicht entbehrte. Die gebildeten, aufs Praktische gerichteten Menschen setzen, führt er weiter aus, die Glückseligkeit in die Ehre, die denn auch meist der Zweck des politischen Lebens sei[9]. Doch steht ihnen die Tugend noch über der Ehre, insofern sie wegen wirklicher Tüchtigkeit geehrt werden wollen[10]. Indes sind mit der Tugend viele Widerwärtigkeiten vereinbar, so daß auch sie nicht die vollendete Glückseligkeit ausmachen kann[11]. Andere richten ihr ganzes Streben auf Gelderwerb; doch kann der Reichtum nicht das höchste Gut sein, denn er ist nur etwas Nützliches, dient also einem Zweck, der ihm übergeordnet ist.

Ehe Aristoteles die dritte Lebensweise, die beschauliche, auf Erkenntnis gerichtete, betrachtet, erörtert er die platonische Lehre, welche die Glückseligkeit und das höchste Gut in die Erkenntnis der Idee des Guten setzt und sucht sie zu widerlegen. Er meint, es könne keinen allgemeinen Begriff des Guten geben, der auf alle Dinge anwendbar sei; aber gesetzt auch, es gäbe einen solchen und derselbe existierte getrennt von den Dingen, so falle er doch jedenfalls nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung und sei nicht etwas, was der Mensch sich

[5] Eth. Nic. I 7, 6 f. [6] Ebd. I 4, 2. [7] Ebd. I 4, 3.
[8] Ebd. I 5, 2. [9] Ebd. I 5, 3. [10] Ebd. I 5, 5. [11] Ebd. I 5, 6.

Digitized by Google

aneignen könne[12]. Und wenn man auch die Idee des Guten als ein Muster anerkennen wollte, in dessen Besitz wir die Dinge, die für uns gut sind, besser erkennen und uns leichter aneignen könnten, so ließen doch tatsächlich die Einzelwissenschaften die Erkenntnis des an sich Guten beiseite liegen[13]. Auch sei nicht zu sagen, welchen Nutzen ein Weber oder Baumeister, ein Arzt oder Feldherr für seine spezielle Kunst davon haben solle, daß er, wie Plato sage, die Idee selbst erschaut habe. Der Arzt z. B. betrachte die Gesundheit nicht unter diesem Gesichtspunkt, sein Absehen sei nur auf die Gesundheit des einzelnen bestimmten Menschen gerichtet[14]. — Nun, es liegt auf der Hand, daß durch solche Einwände die platonische Lehre von der Idee des Guten noch nicht erledigt ist. Des Aristoteles Standpunkt in dieser Frage ist aber ganz und gar entscheidend für den Charakter seiner Ethik und besonders für sein ethisches Grundprinzip. Denn seine Ablehnung der Idee des Guten, die ja für Plato eins mit der Gottheit ist, macht es ihm unmöglich, das höchste Zielgut als ein überirdisches und jenseitiges zu fassen und dem sittlichen Streben des Menschen damit ein überirdisches Ziel zu setzen. Die Glückseligkeit, wie Aristoteles sie versteht, ist daher durchaus diesseitig gedacht, sie ist ihm ein Gut, das im gegenwärtigen Leben zu erreichen und zu verwirklichen ist. Seine Moral ist im Gegensatz zur platonischen durchaus Diesseitsmoral, es fehlt ihr jede Beziehung zu Gott. Dies werden wir sogleich erkennen, wenn wir zusehen, worein nun Aristoteles das Gute und die Glückseligkeit setzt.

Um genauer das Gut bestimmen zu können, in dem die Glückseligkeit zu suchen sei, untersucht Aristoteles die Bestimmung und Aufgabe des Menschen[15]. Er sagt: so wie für den Musiker, für den Bildhauer und für jeden Künstler, ja für jeden, der ein bestimmtes Werk hervorzubringen oder eine bestimmte Leistung zu verrichten hat, das Gute und Löbliche in dieser Leistung besteht, so muß es auch beim Menschen als solchem sein, wenn anders dieser als solcher eine bestimmte Aufgabe hat, und dies ist sicher der Fall: so wie das Auge, die Hand, der Fuß und jedes Glied des menschlichen Körpers eine bestimmte Aufgabe hat, ebenso ist dies für den Menschen selbst anzunehmen. Welche ist dies nun? Das bloße Leben kann es nicht sein; denn das hat der Mensch auch mit den Pfanzen gemein, ebenso die Tätigkeit des Ernährens und des Wachsens. Aber auch das bloß empfindende Leben kann es nicht sein; denn dies hat er mit allen Tieren gemein. Es bleibt also das tätige Leben

[12] Eth. Nic. I 6, 13. [13] Ebd. I 6, 15.
[14] Ebd. I 6, 16. [15] Ebd. I 7, 9 ff.

Digitized by Google

eines vernunftbegabten Wesens als das spezifisch menschliche übrig. Denn der Besitz der Vernunft ist das, was den Menschen vor den andern Wesen auszeichnet, und der Gehorsam gegen die Vernunft macht somit das spezifisch menschliche Leben aus. Es ist also die generelle Aufgabe des Menschen die vernunftgemäße oder doch nie vernunftlose Tätigkeit[16], und dasselbe ist die Aufgabe des einzelnen Menschen; genauer ausgedrückt besteht sie in vernunftgemäßer Seelentätigkeit und vernünftigen Handlungen[17], und des tüchtigen Menschen Aufgabe ist, diese Tätigkeit und diese Handlungen gut und schön zu vollbringen. Somit ist das menschliche Gute Tätigkeit der Seele gemäß ihrer Vortrefflichkeit (*κατ' ἀρετήν*), oder wenn deren mehrere sind, gemäß derjenigen, welche die beste und vollkommenste ist[18], und das nicht nur kurze Zeit, sondern während der Dauer eines ganzen Lebens, denn ein Tag oder eine kurze Zeit des Glückes macht noch keinen glücklichen Menschen[19].

So leitet Aristoteles aus der Artnatur des Menschen seine Bestimmung ab und setzt zugleich in diese sein höchstes Gut und seine Glückseligkeit. Und diese Ableitung ist ohne Frage konsequent und richtig, wenn man die Unsterblichkeit der Seele außer acht läßt, und daher bloß die irdische Bestimmung des Menschen und seine diesseitige Glückseligkeit ins Auge faßt; nur an diese denkt unser Philosoph offenbar. Er untersucht aber noch eingehender das Wesen der Glückseligkeit. Da die Handlungen und Tätigkeiten des Menschen in das Gebiet der Seele zu setzen sind, so müssen wir offenbar die Glückseligkeit ein seelisches Gut nennen[20]. Ebenso kann man sagen, daß der Endzweck, da er in gewissen Handlungen und Tätigkeiten besteht, zu den geistigen, nicht zu den äußeren Gütern gehört[21]. Man kann demgemäß sagen: Der Glückselige lebt wohl und handelt wohl[22]. Zum aristotelischen Begriff der Glückseligkeit gehört demnach sowohl das sittlich gute Leben wie das Wohlbefinden.

Aristoteles meint, daß in dieser seiner Ansicht das Wahre aller andern Ansichten über das Wesen der Glückseligkeit enthalten sei[23]. Die einen setzten dieses in die Tugend, andere in

[16] Eth. Nic. I 7, 14: *ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.*

[17] Ebd.: *ψυχῆς ἐνέργεια καὶ πράξεις μετὰ λόγου.*

[18] Ebd. I 7, 15: *εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν. εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.*

[19] Ebd. I 7, 16. [20] I 8, 2. [21] I 8, 3.

[22] I 8, 4: *συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα.*

[23] I 8, 5 ff.

Digitized by Google

die Einsicht, andere in die Weisheit, noch andere in dies alles zusammen verbunden mit Lustempfindung. Die es in die Tugend setzen, hätten insofern recht, als auch zur Tugend (wie zur Glückseligkeit) eine ihr gemäße Wirksamkeit gehöre. Denn das höchste Gut könne als Besitz oder habituelle Eigenschaft und auch als tätige Ausübung aufgefaßt werden[24]. Für den Tüchtigen aber sei die Ausübung der Tugend auch genußvoll[25]. Ja nur der sei wirklich tugendhaft, der Freude hat am guten Handeln, der gern und freudig wohltut, also unmittelbar Genuß daran hat, so daß der Genuß nicht von außen hinzukommen muß[26].

Also: die Glückseligkeit ist das Beste, das Schönste und das Genußvollste, und diese drei Dinge sind nicht voneinander getrennt. Denn alles dies findet sich vereinigt in den besten Tätigkeiten, und diese besten Tätigkeiten oder eine von ihnen, welche die beste unter ihnen ist, sind die Glückseligkeit[27]. Aber bei alledem kann die Glückseligkeit, meint Aristoteles, der äußeren Güter nicht ganz entraten, weil es unmöglich oder doch sehr schwer sei, das Gute und Schöne zu vollbringen, wenn man ohne Mittel ist[28]. Denn vieles werde nur durch Freunde, durch Reichtum und politischen Einfluß (*δύναμις*) zustande gebracht, und wenn gewisse Dinge uns mangeln, wie edle Geburt, Kindersegen, Schönheit, so entehre das (*ὀνειδίζουσι*). Denn derjenige sei nicht gerade glückselig zu preisen, der in seiner äußeren Erscheinung ein Ausbund von Häßlichkeit oder mit einer Geburtsmakel behaftet, oder ehe- und kinderlos sei, und noch weniger der, welcher etwa völlig ungeratene Kinder habe oder dem die guten weggestorben seien[29]. Es scheine also eine Unterstützung durch derartige äußere Güter auch zur Glückseligkeit vonnöten. Wir sehen aus dieser Darlegung, wie durchaus erdhaft und durch äußere Güter bedingt sich Aristoteles die Glückseligkeit und damit das letzte Ziel des Menschen denkt, obwohl er das Wesentliche derselben als etwas Geistiges bestimmt. Jene äußeren Güter, die doch gar nicht in der Macht des einzelnen liegen, sind ihm nicht nur eine Zugabe, die zur Vollkommenheit der Glückseligkeit gehört, sondern eine Bedingung, ohne welche sie nicht erreichbar erscheint, ja ein notwendiger Bestandteil von ihr. So gedacht kann aber die Glückseligkeit nicht das höchste Gut für alle Menschen sein, da eben nicht alle sie dann erreichen können, auch wenn sie die moralischen Bedingungen erfüllen. Faßt also Plato das höchste Gut zu einseitig philosophisch, als bloßes Erkenntnisgut und aus diesem Grunde nur für die philosophischen

[24] I 8, 8. [25] I 8, 10. [26] I 8, 12.
[27] I 8, 14. [28] I 8, 15. [29] I 8, 16.

Digitized by Google

Naturen erreichbar, so denkt Aristoteles es zu irdisch und unphilosophisch und von zu vielen Zufällen abhängig.

Jener Doppelseitigkeit gemäß, die Aristoteles der Glückseligkeit zuschreibt, beantwortet er auch die Frage, wodurch sie dem Menschen zufalle[30]. Ist das höchste Gut etwas Lernbares, durch Gewöhnung und Übung Erlangbares oder wird es den einzelnen durch göttlichen Ratschluß (μοῖρα) oder gar durch Zufall (τύχη) zuteil? Er meint: wenn es überhaupt Geschenke der Götter an die Menschen gibt, so ist wahrscheinlich (εὔλογον), daß die Glückseligkeit eine Gottesgabe sei, da sie das Beste ist, was dem Menschen zuteil werden kann. Wenn sie aber nicht von Gott kommt, sondern dem Menschen durch Tugend und durch Unterricht oder Übung zuteil wird, so ist sie doch eines der göttlichsten Dinge. In diesem Fall ist sie aber ein Gemeingut, das von allen, die nicht völlig verkrüppelt sind (τοῖς μὴ πεπηρωμένοις), durch Unterricht und Bemühung erlangt werden kann. — Es liegt auf der Hand, daß hier nur von der Glückseligkeit die Rede ist, insoweit sie in der vernunftgemäßen Tätigkeit liegt. Diese muß jedem erreichbar sein. Soweit sie aber in äußeren Glücksgaben besteht oder dadurch bedingt ist, kann sie offenbar nur ein göttliches Geschenk oder eine Gabe des Schicksals sein.

Aristoteles erklärt es dann als das Wahrscheinliche, daß die Glückseligkeit durch Bemühung und Unterricht erlangt werden kann, da dies besser sei, als wenn man durch Zufall glückselig wird[31]. Und er bezeichnet es als sehr fehlerhaft, das Höchste und Schönste, was es gibt, dem Zufall zuzuschreiben[32]. Es ist indessen klar, daß man nur den Teil der Glückseligkeit, der auf tugendhafter Tätigkeit beruht, durch Bemühung erwerben kann, daß dagegen der andere Teil, den Aristoteles fordert und der in Glücksgaben (wie edle Geburt, Schönheit, Kindersegen) besteht, vom Bemühen des Menschen unabhängig ist, und somit als Gottesgabe betrachtet werden kann. Plato hatte allerdings auch die Tugend selbst (im „Menon") auf göttliche Fügung (θεῖα μοῖρα) zurückgeführt; aber er meinte dabei bloß die staatsmännische Tüchtigkeit und hatte damit vollkommen recht. Die Tugend im weiteren Sinne führt er auf Erkenntnis und Belehrung zurück. Aristoteles will offenbar die Glückseligkeit und ihre Grundlage, die Tugend möglichst loslösen von übernatürlichen, von der Gottheit kommenden Bedingungen und sie ganz als im Bereich des menschlichen Wollens und Könnens liegend hinstellen; dem widerspricht es aber, wenn er äußere Glücksgüter als zur Glückseligkeit unerläßlich betrachtet. Und in welchem Grade Aristoteles das äußere Wohlergehen mit zu den

[30] I 9. [31] I 9, 5. [32] I 9, 6.

Digitized by Google

Bestandteilen der Glückseligkeit rechnet, zeigt seine Bemerkung, daß niemand einen Menschen glückselig preisen werde, der zuerst lange im Glücke sitzt, dann aber im Alter wie Priamus ins größte Unglück gerät[33]; zur Glückseligkeit gehöre eine Tugend, die ihre Vollendung, und ein Leben, das sein Ziel erreicht habe, d. h. bis ans Ende glücklich war. Aber eine solche Glückseligkeit steht doch wahrhaftig nicht ausschließlich in der Gewalt des Menschen. Oder wenn etwa damit gesagt sein soll, daß die Glückseligkeit erst am Ende des Lebens steht, so ginge sie ja, kaum erlangt, gleich wieder verloren oder aber sie müßte nach dem Tode fortdauern. Dies ist jedoch unserem Philosophen sehr zweifelhaft. Er wirft zwar die Frage auf, ob denn wirklich ein Mensch noch glückselig sein könne, sobald er gestorben ist, oder ob dies nicht eine Ungereimtheit sei, zumal wenn wir die Glückseligkeit eine Tätigkeit nennen[34]. Wenn man den Gestorbenen glücklich preist, weil er irdischen Übeln und Unglücksfällen entrückt sei, so habe dies noch seine Bedenken, da man annehme, daß es auch für den Verstorbenen noch Übeles und Gutes gebe. So könne für verstorbene Eltern der Anteil an den wechselnden Schicksalen ihrer Nachkommen, falls sie davon erführen, einen Wechsel von Glück und Unglück bewirken, und doch sei es ungereimt dies anzunehmen, ebenso aber auch zu behaupten, daß keine solche Beziehung stattfinde. Sollten die Verstorbenen von den Schicksalen ihrer lebenden Nachkommen Kunde haben, so würde das ihren glückseligen oder unglückseligen Zustand nicht wesentlich modifizieren können[35]. Aristoteles läßt also die Frage nach der jenseitigen Glückseligkeit unbeantwortet und zieht somit eine solche, wenn er ihre Möglichkeit auch nicht leugnet, als Ziel für das sittliche Streben nicht in Betracht. Die Glückseligkeit, die er bei seinen Untersuchungen im Auge hat, ist eine ausschließlich diesseitige und gilt ihm als in diesem Leben erreichbar, wenn auch als durch vieles bedingt, was nicht in der Gewalt des Menschen liegt.

Aristoteles betont aber sehr, daß die wesentliche und ausschlaggebende Seite der Glückseligkeit nicht in den zufälligen Glücksgütern, sondern in den tugendhaften Tätigkeiten liegt, und daß auf ihnen die dauernde Beständigkeit, die zur Glückseligkeit notwendig ist, in erster Linie beruht[36], ja mehr noch als auf den wissenschaftlichen Erkenntnissen. Daher wird der Glückselige sein ganzes Leben ein solcher sein; sein Tun und Denken wird zu allen Stunden auf das gerichtet sein, was der Tugend gemäß ist und er wird auch die äußeren Schicksale auf die schönste und würdigste Weise zu tragen wissen[37]. Er wird auch

[33] I 9, 11. [34] I 10, 2. [35] I 11. [36] I 10, 9 f. [37] I 10, 11.

Digitized by Google

viele und große Unglücksfälle mit Gelassenheit ertragen, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern als ein edler und großherziger Mann. Aus der Tugend selbst schöpft also nach Aristoteles der Glückselige die Kraft, sich von den Wechselfällen des Lebens innerlich unabhängig zu machen. Sein inneres Glück hängt somit doch nicht ab von den äußeren, verlierbaren Glücksgütern, obwohl er deren nicht ganz entbehren kann. Ja, Aristoteles geht soweit nun zu behaupten, kein Glückseliger könne jemals unglücklich werden, weil ein solcher nie etwas Hassenswertes und Schlechtes tun werde[38]. Denn der wahrhaft Gute und Verständige ertrage alle Zufälligkeiten des Lebens mit edler Haltung und tue immer unter den gegebenen Umständen das Beste. — Hiernach hängt die Glückseligkeit doch so gut wie ganz vom tugendhaften Menschen selbst ab. Jedoch, wiederholt Aristoteles, sei der Glückselige doch nicht vollkommen glücklich zu preisen, wenn er in Priamische Schicksale gerate. Er sei aber dennoch nicht bald glücklich, bald unglücklich; das Glück seines inneren Friedens sei nicht leicht zu erschüttern, und wenn doch, so nur durch große und zahlreiche Unglücksfälle. Treffen ihn solche, so werde er allerdings nicht in kurzer Zeit wieder glückselig werden, sondern falls es geschieht, nur dann, wenn ihm im Verlauf einer langen Zeit eine Reihe großer und schöner Dinge zuteil würden[39]. — Hier wird die Glückseligkeit doch wieder als stark durch äußeres Glück bedingt hingestellt, während sie in den vorhergehenden Ausführungen fast ganz vom inneren Verhalten des glückseligen Menschen abzuhängen schien. Man sieht: Aristoteles hat die Schwierigkeiten nicht überwunden, die in der Aufgabe liegen, eine rein irdische Glückseligkeit zu konstruieren, die zum Teil durch äußere Glücksgüter bedingt und doch wesentlich innerlich sein und in der Gewalt des Menschen liegen soll.

Aristoteles definiert nun zusammenfassend die Glückseligkeit folgendermaßen[40]: Glückselig ist derjenige, der ununterbrochen tugendhaft handelt und mit den äußeren Lebensgütern hinlänglich ausgestattet ist, und zwar beides ein volles Leben lang; aber mit der Bedingnis, daß ihm beschieden ist, demgemäß auch zu enden, da ja doch das Zukünftige für uns in Dunkel gehüllt ist. Diese Glückseligkeit bezeichnet Aristoteles ausdrücklich als letztes Ziel und demgemäß als in jeder Beziehung vollkommen[41]. Wir sehen hier deutlich, wie ganz und gar diesseitig

[38] I 10, 13. [39] I 10, 14.

[40] I 10, 15: *τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βιόν; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτως καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον, ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν.*

[41] Ebd.: *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως.*

Digitized by Google

er die Bestimmung und das höchste Gut des Menschen faßt und wie er von jeder überirdischen und religiösen Zielsetzung — im Gegensatz zu Plato — absieht. Aus der vernunftbegabten Natur des Menschen hat er beides abgeleitet, ohne die Unsterblichkeit der Seele zu berücksichtigen, indem er diese weder bejaht noch verneint[42], während Plato von der Unsterblichkeit als einer sicheren Tatsache ausgeht und demgemäß dem Menschen auch ein jenseitiges Ziel gibt, welches freilich nur als Fortsetzung und Erhöhung der schon auf Erden durch Erkenntnis und Tugend zu erreichenden Glückseligkeit erscheint. Plato kann in der Lehre von der Bestimmung des Menschen als ein Vorläufer des Christentums betrachtet werden, Aristoteles nicht.

Zur Gottheit hat die Glückseligkeit des Menschen, wie Aristoteles sie denkt, keinerlei Beziehung und so auch das Streben nach ihr nicht. Er nennt sie aber etwas absolut Preiswürdiges, Vollkommenes und insofern Göttliches[43], und sagt, um ihretwillen tun wir Menschen alles, was wir tun. Hiermit bekennt er sich zugleich zum Eudämonismus, aber zu einem solchen, der der menschlichen Natur unausweichlich, also allen Handlungen, auch den reinsten und edelsten, notwendig anhängt. Auch ist ihm die Glückseligkeit im wesentlichen eins mit der tugendhaften Tätigkeit, um jener willen handeln heißt also auch um dieser willen handeln. Diese Auffassung trifft sachlich etwa mit dem zusammen, was moderne Philosophen (Leibniz und Wolf) als Streben nach Vollkommenheit bezeichnen und was auch Plato als die Aufgabe des Menschen erkannt hatte — nur daß bei Aristoteles jede Beziehung dieses Strebens auf die Gottheit fehlt, während Plato als Inhalt und Ziel desselben zugleich die Verähnlichung mit Gott hinstellte. Demgemäß kennt auch Aristoteles nicht die Tugend der Frömmigkeit und zählt sie nicht mehr in der Reihe der Tugenden auf, während sie bei Plato noch eine große Rolle spielt. Auch schöpft der Mensch bei Aristoteles (gleichwie bei Plato und fast allen antiken Philosophen) die Kraft zur Selbstvervollkommnung allein aus sich selbst; er erscheint als der alleinige Schöpfer seiner Sittlichkeit, der keiner höheren Hilfe bedarf — eine Selbsttäuschung des Menschen, die erst vom Christentum zerstört worden ist.

Es gilt nun aber noch genauer zu betrachten, was für Aristoteles das Wesentliche in der Glückseligkeit ist, nämlich

[42] Nur die Vernunft des Menschen ist nach Aristoteles unsterblich, wobei es aber zweifelhaft bleibt, ob ihr irgendwelches persönliche Leben nach dem Tode zu eigen bleibt. Da alles Empfindungsleben nach dem Tode nach Aristoteles aufhört, so kann ihr jedenfalls im Jenseits auch keine Glückseligkeit zuteil werden.

[43] I 12, 7 f.

Digitized by Google

was er unter vernunft- und tugendgemäßer Tätigkeit versteht. Darüber hat er sich eingehender erst im letzten Buch der Nikomachischen Ethik ausgesprochen. Er führt dort folgendes aus [44]: Die Glückseligkeit muß, wie früher dargelegt, in eine gewisse Tätigkeit gesetzt werden, und zwar muß sie unter diejenigen Tätigkeiten gerechnet werden, die um ihrer selbst willen, nicht um eines andern Zweckes willen wünschenswert sind; denn sie ist durchaus keines andern Dinges bedürftig, sondern genügt sich selbst — sie ist ja letzter Zweck von allem. An sich begehrenswert aber sind diejenigen Tätigkeiten, bei welchen außer der Tätigkeit selbst nichts weiter gesucht wird. Als solche gelten die tugendgemäßen Tätigkeiten (*αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις*), denn das Schöne und Gute zu tun ist um seiner selbst willen wünschenswert. Ferner gelten als solche auch die lustbringenden Spiele, da man auch diese nicht um anderer Zwecke willen wünscht, — Aristoteles denkt dabei hauptsächlich an jugendlichen Sport, denn er sagt, daß Körper und Beutel dabei nicht geschont werden. Daß solche Dinge als Bestandteil der Glückseligkeit gelten, komme daher, daß die großen Herren (*οἱ ἐν δυναστείαις*) damit ihre Muße ausfüllen. Aber diese Begründung reiche nicht aus. Denn im Herrschen liege weder die Tugend noch die Einsicht, aus denen allein die tugendhaften (*σπουδαῖαι*) Tätigkeiten hervorgehen. Und für tüchtige Menschen haben andere Dinge Wert als für schlechte. Wirklich wertvoll und angenehm ist aber nur, was in den Augen der Tüchtigen so ist. Und da jedem diejenige Tätigkeit als die vorzüglichste gilt, welche seiner eigenen Beschaffenheit entsprechend ist, so ist dies für den Tüchtigen eben die Betätigung der Tugend. Spiel und Scherz also sind nicht die Glückseligkeit und nicht das Ziel aller Arbeit, sondern umgekehrt haben sie in der Tätigkeit ihren Zweck, sie dienen der Erholung und man gönnt sie sich um der Tätigkeit willen [45]. Das glückselige Leben ist vielmehr das tugendgemäße.

Ist nun die Glückseligkeit, fährt Aristoteles fort [46], wirklich tugendgemäße Tätigkeit, so wird sie natürlich Betätigung der vorzüglichsten Tugend sein und dies wird wieder die des Vorzüglichsten in uns sein. Das Vorzüglichste in uns ist aber diejenige Kraft, die naturgemäß in uns die Herrschaft und Oberleitung führt und zugleich den Begriff von schönen und göttlichen Dingen besitzt. Aristoteles meint die Vernunft und nennt sie die göttlichste der in uns wohnenden Kräfte. Die Tätigkeit dieser Kraft, ausgeübt gemäß der ihr eigentümlichen Tüchtigkeit, wird also die vollendete Glückseligkeit sein.

---

[44] X 6 ff. [45] X 6, 6. [46] X 7, 1.

Digitized by Google

Diese Tätigkeit ist nun aber nach Aristoteles theoretischer Natur[47]. Die denkende Tätigkeit ist, wie er sagt, die vorzüglichste (κρατίστη) aller unsrer Tätigkeiten, gleich wie die Vernunft unter den uns innewohnenden Kräften die vorzüglichste ist und die Dinge, mit denen die Vernunft zu tun hat, die höchsten sind. Ferner ist sie auch die anhaltendste. Denn wir vermögen leichter anhaltend zu denken als anhaltend zu handeln[48]. Sodann muß mit der Glückseligkeit die Lust eng verbunden sein, die lustvollste aller tugendgemäßen Tätigkeiten ist aber nach Ansicht aller Philosophen die auf Weisheit gerichtete, wie denn die Philosophie wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art gewährt[49]. — Hiergegen läßt sich nun allerdings einwenden, daß diese mit dem Denken und philosophischen Erkennen verknüpfte Lust keineswegs die höchste und intensivste für alle Menschen ist, auch nicht für alle tugendhaften und tüchtigen, wie es denn auch nur für wenige zutrifft, daß sie leichter anhaltend zu denken als zu handeln vermögen. Die für das praktische oder politische Leben Geborenen werden in ihrer praktischen Betätigung eine größere Befriedigung finden, die Künstler ebenso im künstlerischen Schaffen, und selbst die Gelehrten, welche nicht Philosophen sind, werden am Forschen in ihrer Spezialwissenschaft mehr Freude haben als am philosophischen Denken. Vermutlich würde Aristoteles das auch nicht leugnen, und vielleicht wollte er nur sagen, daß das Lustgefühl des Philosophen, der die höchsten Wahrheiten erkennt, von höherer und vollkommenerer Art sei als das aller andern Menschen, weil die Objekte seines Denkens die höchsten seien. Aber es ist eben nur der Philosoph dieses Lustgefühls fähig, die anders gearteten Menschen nicht. Man kann jedoch nicht ein Glücksgefühl, das durch individuelle Anlagen bedingt ist, schlechtweg als das hinstellen, was die vollendete Glückseligkeit ausmacht. Denn diese muß für alle Menschen erreichbar sein, wenn sie das letzte Ziel aller Menschen sein soll, und das muß sie sein, wenn aus ihr sich das allgemeinste Moralprinzip ergeben soll. Das θεωρεῖν, die denkende Betrachtung, kann somit nur eine Form der Glückseligkeit darstellen, neben der andere gleichberechtigte und gleich wertvolle stehen.

---

[47] X 7, 2. [48] Ebd.

[49] Daß mit dieser Bevorzugung des theoretischen Lebens und seiner Gleichsetzung mit der Glückseligkeit im 10. Buch Aristoteles seiner Lehre eine neue Wendung gibt, die in einem gewissen Widerspruch zu den bisherigen Darlegungen steht, welche das tugendhafte Leben als Inbegriff der Glückseligkeit darstellten, hebt mit Recht hervor M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (1920), S. 314 ff.

Digitized by Google

Aristoteles führt aber noch weitere Gründe für die Bevorzugung des theoretischen Lebens an[50]. Er meint, daß das Sich-selbst-genügen, was ja zur Glückseligkeit gehöre, vorzugsweise dieser Lebensform eigentümlich sei. Denn während der Gerechte, der Maßvolle und der Tapfere noch der Menschen bedürfe, an denen er diese Tugenden betätige, könne der Weise seine betrachtende Tätigkeit auch ganz allein ausüben, und das um so mehr, je weiser er sei, obschon er es besser könne, wenn er Mitarbeiter habe. Jedenfalls aber sei er der am meisten sich selbst genügende. — Letzteres kann man wohl zugeben; jedoch kann man auch einwenden, daß niemand durch sich selbst allein zur Weisheit gelangt, ja daß wer zu ihr gelangen will, noch mehr auf Belehrung angewiesen ist, als wer die andern genannten Tugenden erlangen will. Es braucht aber auch der Weise diese Tugenden; denn wenn er nicht zugleich gerecht, maßvoll und tapfer ist, so ist er kein Weiser. Er bedarf also auch der Hilfsmittel und des Materiales dieser Tugenden, d. h. anderer Menschen.

Weiter meint Aristoteles[51], daß nur die betrachtende Tätigkeit, d. h. die auf Erkenntnis gerichtete, um ihrer selbst willen geliebt werde. Denn außer dem Erkennen habe man von ihr nichts weiter, während man durch die praktischen Tätigkeiten immer noch etwas anderes gewinne. — Nun daß der Philosoph seiner Tätigkeit mehr als andere um ihrer selbst willen obliegt, kann man wohl einräumen; doch können sicher auch andere Tätigkeiten, besonders wissenschaftliche und künstlerische aus Freude an der Arbeit ausgeübt werden, wenn auch selten allein deswegen. Aber auch praktische Betätigungen können auf Lust an der Berufstätigkeit beruhen, obwohl bei diesen Bedürfnis, Gewinn, Ehre und Genuß gewöhnlich die Haupttriebfedern sein werden.

Als letzten Grund für den Vorrang der theoretischen Tätigkeit gibt Aristoteles diesen an, daß die Glückseligkeit in der Muße liege, und daß jene mehr Muße gewähre als die praktischen Betätigungen wie Krieg und Politik, die das Gegenteil von Muße seien[52]. Dies ist wohl richtig, aber die Behauptung, daß die Glückseligkeit in der Muße liege, widerspricht seiner eigenen Lehre, daß sie eine Tätigkeit sei, und wenn wir auch annehmen können, daß er die theoretische Betätigung selbst als eine Form der Muße betrachtet, so setzt er doch andererseits die Glückseligkeit auch in die Betätigung der Tugenden, und dann kann sie nicht hauptsächlich in der Muße liegen.

Aristoteles zieht endlich das Fazit aus seinen Argumentationen und schließt mit der Bemerkung[53]: Wenn auch unter den

[50] X 7, 4. [51] X 7, 5. [52] X 7, 6. [53] X 7, 7.

Digitized by Google

Betätigungen der verschiedenen Tugenden die politischen und kriegerischen an Schönheit und Größe obenanstehen, so sind sie doch immer ohne Muße und nicht um ihrer selbst willen wünschenswert, sondern werden um anderer Zwecke willen gesucht; dagegen die denkende Vernunfttätigkeit steht als rein beschauliche an Ernst (σπουδῇ) voran, hat außer sich selbst keinen weiteren Zweck, wohl aber ein eigentümliches Lustgefühl in sich, das wiederum jene Tätigkeit steigert. Und da mit ihr auch die Selbstgenügsamkeit, der Genuß der Muße und die Unzerstörbarkeit sowie alles, was sonst dem Glückseligen zukommt, verbunden ist, so dürfte diese Tätigkeit die vollkommene Glückseligkeit des Menschen sein, wenn sie das ganze Leben hindurch anhält. — So einschmeichelnd hier der Philosoph sein Ideal der Glückseligkeit darstellt, so müssen wir doch sagen, daß dieses Ideal eben nur für philosophische Naturen paßt und für die Masse der Menschen viel zu wenig Anziehungskraft hat, als daß sie ihr ganzes Leben darauf hinzuordnen und danach einzurichten Lust haben könnten. Anders angelegte Naturen, die mehr für das praktische Wirken und Handeln geschaffen sind, werden sich die irdische Glückseligkeit notwendig anders denken.

Aristoteles gesteht denn auch zu, daß ein solches rein der Erkenntnis gewidmetes Leben ein höheres sei, als es für den Menschen als solchen paßt[54]. Denn ein solches Leben werde er nicht führen können, insofern er ein Mensch ist, sondern nur insofern etwas Göttliches in ihm ist. Wenn aber die denkende Vernunft im Vergleich zum Menschen als Ganzem wirklich etwas Göttliches sei, so sei auch ein dem reinen Denken gewidmetes Leben verglichen mit dem menschlichen ein göttliches. Wir dürften aber nicht auf die Stimmen derer hören, die uns mahnen, nur auf Menschliches und Vergängliches zu sinnen, sondern es komme dem Menschen zu, sich soviel möglich unsterblich zu machen und gemäß dem Besten, was in ihm ist, zu leben[55]. — Hier gesteht unser Philosoph ein, daß die vollkommene Glückseligkeit, wie er sie sich denkt, eigentlich über die menschliche Kraft hinausgeht, also tatsächlich unerreichbar ist. Er stellt damit ein Ziel auf, das den Menschen über sich selbst hinausheben soll. Er meint aber, jeder Mensch sei eigentlich nur denkende Vernunft, insofern das Vornehmste (κύριον) und Beste in ihm sein eigentliches Selbst sei, und darum nennt er es sogar ungereimt (ἄτοπον). wenn der Mensch nicht dieses allein wahrhaft menschliche Leben wähle[56]. — Indes die denkende menschliche Vernunft etwas Göttliches zu nennen, ist offenbar eine Übertreibung — wenn es nicht bloß ein hyperbolischer Ausdruck ist,

[54] X 7, 8. [55] Ebd. [56] X 7, 9.

Digitized by Google

der nicht genau zu nehmen ist. Nur bei pantheistischer Denkweise könnte man sie so nennen und diese liegt unserm Philosophen fern. Die menschliche Vernunft ist nur etwas Gottähnliches, jedoch Kreatürliches; sie ist garade das, was den Menschen zum Menschen macht. Darum ist das Leben in und nach der Vernunft das wahrhaft menschliche. Aber das Leben der denkenden Betrachtung ist nur eine Form dieses wahrhaft menschlichen Lebens, und sie paßt nur für eine bestimmte und sehr eng begrenzte Art von Menschen; für die meisten würde der Versuch dazu, weil ihrer Natur widersprechend, nicht nur vergeblich sein und nicht zum Ziel führen, sondern ihnen geradezu zum Verderben gereichen, indem ihre individuell besten Kräfte dabei verkümmern würden. Und wenn Aristoteles hinzufügt, daß mit dieser Lehre jener Satz, den er früher gelehrt, in vollkommener Harmonie stehe, daß nämlich dasjenige, was jedem einzelnen von Natur gemäß ist, auch für jeden einzelnen das Beste und Angenehmste sei[57], so steht gerade dieser ganz richtige Satz in schreiendem Widerspruch zu seiner Behauptung, daß das theoretische Leben der reinen Vernunfttätigkeit das vollkommenste und schlechtweg glückseligste für den Menschen als solchen, also für jeden Menschen sei. Denn die Gabe des rein theoretischen, vollends des philosophischen Denkens ist eben nicht in allen Menschen das Beste und Vorzüglichste, sondern nur in ganz wenigen; in den meisten ist sie, wenn überhaupt vorhanden, nur ganz schwach und steht weit hinter andern Fähigkeiten und Neigungen zurück. Dann kann aber auch das dieser Gabe entsprechende Leben nicht für alle Menschen das angenehmste und erwünschteste sein.

Aristoteles kennt allerdings, wie wir schon gesehen, noch eine andere Form der Glückseligkeit, die ihm aber erst an zweiter Stelle steht. Es ist dies das tugendgemäße Leben, genauer das Leben gemäß den ethischen Tugenden, die zu Handlungen der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit usw. führen und die die Menschen gegenseitig in Verträgen, Bedürfnisfällen und mannigfaltigen Handlungen betätigen, sowie gegenüber den Gemütsaffekten, indem sie das, was einem jeden geziemt, beobachten[58]. Dies sind aber, setzt Aristoteles hinzu, lauter bloß menschliche Dinge. Auch hängen diese Tugenden mit der körperlichen Beschaffenheit und den Affekten zusammen und gehören insofern dem Menschen als zusammengesetztem Wesen an, weshalb sie eben menschliche seien[59] — gerade als ob die Ver-

[57] X 7, 9: *τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ.*

[58] X 8, 1. [59] X 8, 3.

Digitized by Google

nunft nicht dem Menschen als zusammengesetztem Wesen angehörte. Ebenso sei das Leben und die Glückseligkeit, die auf diesen Tugenden beruhen, menschlicher Art, während die Glückseligkeit des denkenden Geistes für sich allein stehe, nämlich, will er sagen, göttlicher Art sei. Er fügt zur Erhärtung seiner These von der Minderwertigkeit dieser Art Glückseligkeit noch hinzu, daß für die Betätigung der ethischen Tugenden weit mehr äußere Mittel erforderlich seien als für die reine Vernunfttätigkeit, so für die Freigebigkeit eine vermögende Lebenslage, für den Gerechten ebenfalls (was schon zweifelhafter sein dürfte), für den Tapferen physische Kraft, für den Maßvollen Unabhängigkeit, damit er seine Tugend beweisen könne [60]. Je größer und schöner die dementsprechenden Handlungen sind, um so mehr Hilfsmittel seien dazu nötig. Dagegen wer der denkenden Betrachtung lebe, bedürfe hierzu nichts von alledem; die äußeren Güter seien ihm dazu eher hinderlich. Hiergegen läßt sich schon einwenden, daß auch der Philosoph nicht von Luft leben kann, also Geld braucht, und um sorglos philosophieren zu können, nicht zu wenig. Im übrigen kann man diesen Erwägungen zustimmen, aber Aristoteles setzt selbst mit Recht hinzu, als Mensch werde auch der Denker, da er mit vielen zusammenlebt, die praktischen Tugenden ausüben und hierzu der entsprechenden Hilfsmittel bedürfen [61]. Und wir können dem hinzufügen, daß der echte Philosoph, der wahrhaft Weise, seine Weisheit auch im Handeln offenbaren müsse, und das kann er nur, wenn er auch die ethischen Tugenden bei gegebener Gelegenheit betätigt. Vor allem aber gehört zur wahren Weisheit die Beherrschung der Affekte. Wir sehen also auch aus dieser Erwägung, daß das rein betrachtende Leben ohne ethische Tugenden sehr unvollkommen wäre und daher für sich allein nicht die vollendete Glückseligkeit auf Erden ausmachen kann.

Aristoteles bringt aber noch einen weiteren Grund für seine Bevorzugung des betrachtenden Lebens bei, den er aus der Gottheit hernimmt [62]. Er sagt, die Götter betrachteten wir als vorzugsweise selig und glücklich. Auf Grund welcher Handlungen aber? Was für welche sollen wir ihnen zuschreiben? Die gerechten nicht, denn es wäre lächerlich, die Götter Verträge schließend oder Deposita zurückerstattend oder anderes der Art sich vorzustellen. Aristoteles faßt hier nur die Gerechtigkeit, die man gegen seinesgleichen übt, ins Auge und zieht nicht diejenige in Betracht, die man gegen Geringere und Untergebene beweist und die doch von den Griechen der Gottheit, auch der im Plural gedachten, zugeschrieben wurde, insofern sie als

[60] X 8, 4. [61] X 8, 6. [62] X 8, 7.

Digitized by Google

Lenkerin der menschlichen Schicksale sowie als Hüterin des Sittengesetzes und Vergelterin des Guten und Bösen vorgestellt wurde. Auch Taten der Tapferkeit, wobei sie Furchtbares zu bestehen und das Leben zu wagen hätten, meint Aristoteles, könnte man den Göttern nicht beilegen. Nun wohl, diese Form der Tapferkeit allerdings nicht, aber warum nicht Beharrlichkeit und höchste Energie im Wollen, Wirken, Walten und Schaffen, Unüberwindlichkeit gegenüber widerstrebenden und feindlichen Gewalten? Sogar die Freigebigkeit spricht der Philosoph den Göttern ab und fragt: wem sollen sie denn geben? Die Antwort wäre nicht schwer. Es wäre absurd, meint er, sie im Besitz von Geld und Gut zu denken! Wohl! Aber doch nicht absurd, die Gottheit als Eigentümerin aller geschaffenen Dinge und als freigebige Spenderin unzähliger Güter an die Menschen zu denken! Mäßigkeit und maßvolle Taten den Göttern beizulegen hält er gleichfalls für sinnlos, da sie keine schlechten Begierden hätten, und darin können wir ihm beistimmen, da die Tugend der Mäßigkeit die sinnliche Natur des Menschen voraussetzt; jedoch die Götter der Griechen, an die er doch denkt, waren auch mit einer solchen bedacht und konnten somit auch als Träger dieser Tugend vorgestellt werden, zumal sie ja von Leidenschaften und Lastern nicht frei waren. — Aristoteles meint also, alle tugendhaften Taten seien als klein und der Götter unwürdig anzusehen. Da aber der allgemeine Glaube ihnen Leben und somit auch Tätigsein beilege, Handeln und Schaffen ihnen jedoch abgesprochen werden müsse, so bleibe für sie nichts übrig als das betrachtende Denken. Und da die Tätigkeit der Gottheit (τοῦ θεοῦ) die allerglückseligste sei, so sei damit erwiesen, daß auch unter den menschlichen Tätigkeiten diejenige, die jener am verwandtesten, also die theoretische, die glückseligste sei. — Leider beruht diese Beweisführung auf falschen Prämissen, vor allem auf falschen Gottesvorstellungen. Hätte unser Philosoph den Begriff Gottes als des allmächtigen Schöpfers gehabt, so hätte er nicht das denkende Betrachten, sondern das Schaffen und Wirken, die Weltregierung als die Haupttätigkeit der Gottheit erkannt, und hätte ihr nicht nur Denken, sondern auch Wollen beigelegt.

Aristoteles erblickt einen Beweis für seine Behauptung auch darin, daß die Tiere keinen Anteil an der Glückseligkeit haben, eben weil sie keiner denkenden Betrachtung fähig seien[63]. Die Tiere sind jedoch auch keines vernünftigen Handelns fähig, und so könnte man geradesogut dies als den Grund ansehen, daß sie keiner Glückseligkeit teilhaftig sind. Aristoteles aber be-

[63] X 8, 8.

Digitized by Google

hauptet, die Glückseligkeit erstrecke sich nur so weit, wie die denkende Betrachtung sich erstrecke, und sagt schließlich geradezu: „Die Glückseligkeit ist eine Art denkender Betrachtung“ [64]. In der Ausübung der praktischen Tugenden für sich allein findet er also keine Quelle der Glückseligkeit [65].

Aristoteles wiederholt dann den schon früher ausgeführten Gedanken, daß der Mensch, eben weil er Mensch ist, zu jener Glückseligkeit doch noch äußerer glücklicher Umstände (*εὐμηρία*) bedürfe, um der denkenden Betrachtung obliegen zu können [66]. Die menschliche Natur sei nicht für sich selbst genügend hierzu, es sei auch Gesundheit, Nahrung und sonstige körperliche Pflege erforderlich. Doch bedürfe es zur Glückseligkeit nicht vieler und großer Dinge dieser Art, da auch mit geringen Mitteln der Mensch tugendgemäß leben könne. Er macht also das tugendhafte Leben doch wieder zur Bedingung der Glückseligkeit, ja er sagt sogar: glückselig wird nur das Leben dessen, der tugendgemäß wirkt (*τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος*) [67]. Er sieht also hier auch in der Ausübung der ethischen Tugenden eine Quelle der Glückseligkeit, aber nur die sekundäre. Die primäre liegt ihm nur im betrachtenden Leben, und nur in Verbindung mit diesem und als Ausfluß desselben scheint ihm die Betätigung der praktischen Tugenden Wert zu haben und mit zur Glückseligkeit zu gehören.

Aristoteles behauptet schließlich, daß auch die früheren Weisen seiner Ansicht in dieser Frage gewesen seien, was den Glauben daran stärken könne [68]. Die Wahrheit selbst habe ihr Kriterium nur an der Wirklichkeit und dem Leben und er findet offenbar seine Ansicht durch die Wirklichkeit bestätigt, indem der nach der vernünftigen Einsicht Lebende und diese Ausbildende in den besten Zustand komme und zugleich der gottgeliebteste zu sein scheine [69]. Er denkt dabei nicht nur an das betrachtende Leben, sondern auch an das den praktischen Tugenden gewidmete. Denn er sagt: Wenn die Götter wirklich für die menschlichen Dinge sorgen, so sei anzunehmen, daß sie diejenigen belohnen, welche dasselbe wie sie lieben und hochhalten und welche richtig und schön handeln. Dies treffe aber vorzugsweise bei dem Weisen zu; dieser sei daher der gottgeliebteste und glückseligste. Es scheint auch hiernach, daß Ari-

[64] Ebd.: *ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.*

[65] Dies scheint allerdings den früheren Ausführungen im 1. Buch der Nikom. Ethik, wo die Glückseligkeit schlechtweg in die tugendgemäße Betätigung gesetzt wird, zu widersprechen. Aber Aristoteles dachte wohl schon dort unter dieser Betätigung sich hauptsächlich die theoretische. Wittmann hat a. a. O. S. 314 ff. auf diesen Widerspruch hingewiesen, ohne ihn zu erklären.

[66] X 8, 9. [67] X 8, 10. [68] X 8, 11 f. [69] X 8, 13.

Digitized by Google

stoteles doch von der beseligenden Weisheit die Ausübung der praktischen und ethischen Tugenden nicht trennen kann.

Von größter Wichtigkeit für die ethische Beurteilung des aristotelischen Lebenszieles ist nun noch die Frage, welches Verhältnis nach seiner Auffassung die Glückseligkeit zur Lust hat, ob diese zu ihren Bestandteilen gehört und inwieweit sie Ziel und Motiv des ethischen Wollens sein darf.

Aristoteles tritt bei seiner Untersuchung über die Lust, wo er die verschiedenen Ansichten der Philosophen kurz anführt[70], zunächst der kynischen Ansicht entgegen, daß die Lust (ἡδονή) gar kein Gut sei. Es gebe vielmehr gute und schlechte Genüsse, und die letzteren seien die, vor denen der Vernünftige Ruhe haben will, nämlich die von Begierde und Unlust begleiteten körperlichen Genüsse und deren Übermaß; es gebe aber auch Genüsse des Maßvollen[71]. Aristoteles verwirft also die kynische Ansicht, daß die Lust und jede Lust ein Übel sei und daß der Weise alle Genüsse meiden müsse. Da ferner nach allgemeiner Ansicht der Schmerz ein Übel und etwas sei, das der Mensch fliehen müsse, so sei notwendig das ihm Entgegengesetzte ein Gut[72]. Hier läßt sich die Prämisse in dieser Allgemeinheit allerdings bestreiten; denn es ist nicht jeder Schmerz zu fliehen, sondern mancher unausweichlich und heilsam, und man muß ihn freiwillig auf sich nehmen und ertragen. Das hat natürlich unser Philosoph gewußt, und er will wohl nur sagen, daß der Schmerz, wenn er auch als Mittel nützlich und ein Gut ist, doch als Zweck nicht gewollt wird, weil er nicht geliebt und begehrt, sondern unwillkürlich gescheut wird, also an sich ein Übel ist und somit sein Gegenteil, die Lust, ein Gut, denn was alle begehren, ist notwendig ein Gut, wenn auch nicht in jeder Beziehung — dies ist ja die aristotelische Definition des Guten[73].

Ja Aristoteles geht noch weiter und sagt: es hindert auch nichts, daß irgendeine Lust das Beste, also das höchste Gut sei, obwohl gewisse Lüste schlecht sind[74]. Er meint den Zustand ungehinderter Tätigkeit, in dem die Lust bestehe, und da notwendig eine Tätigkeit die wünschenswerteste sei, so liege in dieser, wenn sie ungehindert, die höchste Lust. Mithin sei die Möglichkeit gegeben, daß eine bestimmte Lust das höchste Gut sei, auch wenn die Mehrzahl der Lüste absolut schlecht sein sollten. Er denkt hier offenbar an die Lust, die in der erkennenden Tätigkeit liegt. Die Menschen hielten denn auch sämtlich

[70] Eth. Nik. VII 11 f. [71] VII 22, 7.
[72] VII 13, 1. [73] I 1, 1. [74] VII 13, 2.

Digitized by Google

das glückselige Leben für lustvoll und verbänden stets mit der Glückseligkeit die Vorstellung der Lust, was ganz folgerichtig sei, wie er mit Recht hinzusetzt. Und die Philosophen, die alle Lust von der Glückseligkeit trennen und behaupten, der Mensch sei auch auf dem Folterrade und bei den unglücklichsten Schicksalen glückselig, wenn er nur tugendhaft sei, redeten Narrheiten[75]. Denn keine Tätigkeit könne in ihrer Art vollkommen sein und Glückseligkeit bringen, wenn sie Hindernisse erfahre, weshalb auch ein Zusatz äußerer Güter dazu nötig sei. Kurz, die Lust ist nach Aristoteles von der Glückseligkeit unzertrennlich, und insofern ist sie ein Gut, ja die in der vollkommenen Glückseligkeit liegende Lust, die auf der höchsten Tätigkeit, der Betrachtung der Wahrheit beruht, das höchste Gut. Dieser Argumentation, in der sich der gesunde Menschenverstand unseres Philosophen offenbart, wird man sicher zustimmen müssen, wenn man dabei wie er nur an die im irdischen Leben mögliche Glückseligkeit denkt.

Auch den Umstand, daß alle Wesen, Tiere wie Menschen, nach Lust streben, betrachtet Aristoteles als ein Zeichen dafür, daß sie in gewisser Weise das Beste ist[76]. Doch strebten nicht alle nach derselben Lust. Nur hätten die körperlichen Genüsse den Namen Lust vorzugsweise erhalten, weil die Menschen sich ihnen am meisten hingeben und alle an ihnen teilhaben; und weil sie allein den meisten bekannt seien, so hielten sie sie auch für die einzigen[77].

Endlich würde, meint Aristoteles, wenn die Lust nicht etwas Gutes wäre, das Leben des Glückseligen nicht lustvoll sein. Er könnte dann auch unlustvoll glückselig leben und brauchte auch den Schmerz nicht zu fliehen! Das Leben des Tugendhaften wäre aber nicht angenehm, wenn seine Tätigkeiten nicht mit Lust verbunden wären[78]. Kurz, Aristoteles rechnet, und das gewiß mit Recht, die Lust unter die wesentlichen Elemente der Glückseligkeit.

Dennoch ist ihm die Lust nicht schlechthin das höchste Gut, ja überhaupt nicht unbedingt ein Gut. Es gebe auch schlechte Lüste und nicht jede Lust sei wünschenswert. Gewisse Arten von Lust seien jedoch an und für sich wünschenswert[79]. Es ist also von Wichtigkeit zu erfahren, inwieweit die Lust nach unserm Philosophen Ziel des Strebens sein darf und in welcher Beziehung nicht, und insbesondere, inwieweit wir nach der Glückseligkeit um der Lust willen streben dürfen.

---

[75] VII 13, 3. [76] VII 13, 5. [77] VII 7, 6.
[78] VII 13, 7. [79] X 3, 13.

Digitized by Google

In welchem Verhältnis steht überhaupt die Lust zur Tätigkeit? Darüber spricht sich Aristoteles deutlich aus[80]: In jedem ist die Tätigkeit die beste, die vom vollkommensten Zustand ausgeht und sich auf das Höchste richtet, was in ihren Bereich fällt. Diese Tätigkeit ist wohl die vollendetste und lustvollste; denn sie ist ein Genuß für die gesamte Empfindung (*αἴσθησις*) und zugleich für die Denkkraft (*διάνοια*) und das Erkennen (*θεωρία*). Die angenehmste Tätigkeit ist aber die vollendetste und die vollendetste ist wiederum die, welche auf das sittlich Beste, was in ihren Bereich fällt (*σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν*), sich bezieht. So findet also in der Lust die Tätigkeit ihren Abschluß und ihre Vollendung. Sie vollendet aber die Tätigkeit nicht wie eine ihr innewohnende Beschaffenheit (*ἕξις*), sondern wie ein Letztes, das hinzukommt[81]. Die Lust ist also durch Tätigkeit bedingt, sie entsteht nicht ohne diese, sie ist eine Folge der Tätigkeit[82]. Und Verlangen nach Lust haben alle Menschen, da alle zu leben begehren[83]. Das Leben aber ist eine gewisse Tätigkeit, und diese richtet jeder auf die Dinge, die er am meisten liebt, so der Musiker auf Melodien, der Wißbegierige auf Wissenschaften. Die Lust aber gibt der Tätigkeit die Vollendung und so auch dem Leben, nach welchem alle begehren. Es ist somit durchaus vernunftgemäß, daß die Menschen auch nach Lust streben; denn diese gibt erst dem Leben die Vollendung[84]. Die Frage, ob wir das Leben der Lust wegen oder die Lust des Lebens wegen wünschen, will Aristoteles nicht erörtern. Scheinen doch beide gepaart und untrennbar zu sein, da ohne Tätigkeit keine Lust entsteht und die Lust wieder jede Tätigkeit vollendet[85]. — Soviel geht aus dieser Darlegung deutlich hervor, daß Aristoteles, da er Tätigkeit und Lust als untrennbar betrachtet, auch das Verlangen nach Lust vom Verlangen nach Tätigkeit nicht ausscheiden wird und erst recht nicht vom Verlangen nach Glückseligkeit, zumal er es vom Lebenswillen nicht trennt, sondern beinahe damit identifiziert. Übrigens muß man, um jener Deduktion zuzustimmen, voraussetzen, daß der Philosoph bei dieser engen Verkoppelung von Tätigkeit und Lust nur an eine solche Tätigkeit denkt, die der Natur des einzelnen angemessen ist; denn andernfalls würden eher Tätigkeit und Unlust untrennbar verknüpft erscheinen.

Aristoteles hebt auch ausdrücklich hervor, daß die Lust die Tätigkeit, der sie verwandt ist, steigert[86]. Alle die, sagt er sehr richtig, welche mit Lust tätig sind, verfahren in allen Einzelheiten genauer und sorgfältiger. So werden die, welche der

[80] X 4, 5. [81] X 4, 8. [82] X 4, 9. [83] X 4, 10.
[84] X 4, 10. [85] X 4, 11. [86] X 5, 2.

Digitized by Google

Geometrie obliegen, oder die Liebhaber der Musik oder der Baukunst in alles tiefer eindringen und in ihrem Studium Fortschritte machen nach Maßgabe der Lust, mit der sie arbeiten[87]. Wir sehen aus diesen Bemerkungen, daß unser Philosoph die Lust als ein starkes und unentbehrliches Motiv zur beruflichen Tätigkeit ansieht, also auch als ein gutes und berechtigtes. Da aber ihm die Glückseligkeit unmittelbar eins ist mit der tugendgemäßen Tätigkeit, so ist ihm die Lust offenbar auch ein berechtigtes und sittlich gutes Motiv für das Streben nach Glückseligkeit. Und diese Auffassung stimmt vollständig überein mit dem, was uns die Erfahrung und Beobachtung des Lebens über das lehrt, was die Menschen normalerweise in den einzelnen Beruf, besonders in die liberalen Berufe, die in geistiger Tätigkeit sich auswirken, führt. Wer sich für einen bestimmten Beruf geboren fühlt, der verspricht sich von demselben, d. h. von der Arbeit darin, sein Glück; die Arbeit im Beruf ist ihm nicht Mittel für andere Zwecke, sondern das, worin er unmittelbar seine Befriedigung und Glückseligkeit sucht, und nur dann wird er diese finden, wenn er sie nur in der Arbeit selbst sucht.

Ja die Lust des Menschen an der ihm eigentümlich angemessenen Tätigkeit, so führt Aristoteles selbst aus, ist so groß, daß sie für andere Tätigkeiten hinderlich ist[88]; daher, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist, die angenehmere Tätigkeit die andere verdrängt und, wenn der Unterschied der Lust groß ist, in um so stärkerem Grade, so daß man sich zuletzt mit dem andern Gegenstand gar nicht mehr beschäftigen kann[89]. Ebenso lähmt die Unlust die Tätigkeit, mit der sie verknüpft ist[90].

Die Lüste sind aber ebenso verschieden wie die Tätigkeiten, und da diese sich durch Anständigkeit (*ἐπιείκεια*) und Schimpflichkeit (*φαυλάτης*) unterscheiden, die einen also wünschenswert, die andern meidenswert sind, noch andere keines von beiden, verhält es sich ebenso mit den Genüssen, da zu jeder Tätigkeit eine ihr eigentümliche Lust gehört[91]. Folglich ist die Lust, die der sittlich guten Tätigkeit zugehört, eine löbliche (*ἐπιεικής*), dagegen die, welche einer verwerflichen anhängt, eine schändliche. Denn auch die Begierden sind nur dann löbliche, wenn sie auf das Edle (*καλόν*), dagegen tadelnswerte, wenn sie auf das Schimpfliche (*αἰσχρά*) gerichtet sind. Nun sind aber mit den Tätigkeiten die in ihnen selbst liegenden Freuden noch inniger verbunden (*οἰκειότεραι*) als die Begierden; denn letztere sind sowohl der Zeit als der Natur nach von den Tätigkeiten getrennt, die Lustgefühle hingegen sind ganz eng mit ihnen verknüpft, ja

---

87 X 5, 2. 88 X 5, 3. 89 X 5, 4. 90 X 5, 5. 91 X 5, 6.

Digitized by Google

so unzertrennlich von ihnen, „daß man darüber streiten kann, ob nicht die Tätigkeit dasselbe sei wie die Lust“ [92], was Aristoteles jedoch nicht einräumt, da die Lust jedenfalls kein Denken und auch nicht Sinneswahrnehmung sei [93]. Wenn aber dem so wäre, wie der Philosoph hier als denkbar angedeutet, Lust und Tätigkeit nämlich eins wären, so wäre, können wir hinzusetzen, das Streben nach Glückseligkeit sogar eins mit dem Streben nach Lust, da ja Glückseligkeit und Tätigkeit ihm zufolge eins sind, freilich nur eins mit dem Streben nach der Lust, die unmittelbar in der Tätigkeit, und zwar einer löblichen Tätigkeit enthalten ist. Und nur für den könnte Glückseligkeit, Tätigkeit und Lust zusammenfallen, der die betreffende Tätigkeit gern ausübt, der für sie geschaffen ist. Jedenfalls ist deutlich, daß Aristoteles das Streben nach Lust nicht ausschließt vom sittlichen Wollen, daß die Lust ein sehr wesentliches Element in seinem Glückseligkeitsbegriff ist, jedoch eine Lust durchaus reiner und edler Art. Er ist also weit entfernt von ethischem Rigorismus hinsichtlich der Motive des Handelns und befindet sich da in vollkommener Harmonie mit den unausweichlichen Forderungen der menschlichen Natur und mit den Tatsachen des sittlichen Lebens.

Jedes lebende Wesen hat nun, führt Aristoteles weiter aus [94], seine ihm eigentümlich zugehörende Lust, wie seine ihm eigentümliche Verrichtung. Bei Wesen also, die der Art nach verschieden sind, müssen auch die Genüsse der Art nach verschieden sein. Aber auch bei den Menschen sind sie verschieden. Denn Dinge, die den einen ergötzlich sind, erregen den andern Unlust, und Dinge, die jenen lästig und hassenswert erscheinen, sind diesen erfreulich und angenehm. Nun erscheint uns aber bei allen derartigen Empfindungen als der wahre Maßstab des Richtigen der gesunde und tüchtige Mensch, und haben wir darin recht, so sind wahre Genüsse nur diejenigen, die dem Guten und Tugendhaften als solche erscheinen, wirklich lustbringend ist also nur, was diesen erfreut [95]. Und wenn anderen andere Dinge, die einem solchen widerwärtig sind, süß und angenehm scheinen, so sind sie das eben nur für verderbte Menschen; solche Dinge sind nicht für wirkliche Genüsse zu halten. Und mag es der einem vollkommenen und glückseligen Manne angemessenen Tätigkeiten eine oder mehrere geben, die Genüsse, welche diesen den vollendeten Abschluß geben, sind es allein, die da menschliche Genüsse zu heißen verdienen [96]. — Hier sehen wir wieder, daß Aristoteles auch außer der auf Erkenntnis gerichteten Tätig-

[92] X 5, 6. [93] X 5, 7. [94] X 5, 8 ff. [95] X 5, 10. [96] X 5, 11.

Digitized by Google

keit noch andere Tätigkeiten als Quelle von Lust und Glückseligkeit anerkennt, aber nur solche, die eines tugendhaften Mannes würdig sind. In der Tat wird für jeden Menschen die höchste auf Erden mögliche Glückseligkeit nur in derjenigen Tätigkeit liegen, die seiner Individualität angemessen ist, die also seinen Anlagen und Neigungen entspricht, und solcher Tätigkeiten gibt es ebenso viele, wie es ehrbare Berufsarten gibt. Die auf Erkenntnis der höchsten Wahrheiten gerichtete mag die reinste und edelste sein und daher auch die vollkommenste Glückseligkeit gewähren, aber für sie sind nur wenige geschaffen, für die andern kann darum auch in dieser Tätigkeit nicht die höchste Glückseligkeit liegen. Für alle Menschen aber liegt die allein wahre Glückseligkeit auf Erden in tugendgemäßer, d. h. sittlich erlaubter Tätigkeit, mag diese für die einzelnen noch so verschieden sein. Dies hat Aristoteles vollkommen richtig aus der menschlichen Natur abgeleitet. Mangelhaft ist an dieser Umschreibung des höchsten Gutes nur, daß er völlig absieht von der jenseitigen Bestimmung des Menschen. Er scheint ganz zu übersehen oder wenigstens nicht zu beachten, daß in der menschlichen Seele selbst das Verlangen nach einer höheren Beseligung lebt, als alle irdische noch so reine Glückseligkeit gewähren kann, daß in jedes Menschen Brust schwächer oder stärker eine Sehnsucht nach dem Göttlichen sich regt, die durch keine natürliche Glückseligkeit, auch nicht durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheiten, soweit der denkende Verstand ihrer fähig ist, befriedigt wird, und daß daher eine vollkommene Glückseligkeit auf Erden unerreichbar ist. Dies hatte Plato erkannt und darum lag für ihn die vollendete Glückseligkeit erst jenseits des irdischen Lebens, da das Ziel des menschlichen Sehnens und Wahrheitsuchens, die vollkommene Erkenntnis des Guten und die Vereinigung mit der Gottheit, erst nach dem Tode erreicht werden kann. Darum setzte er die Bestimmung des Menschen nicht bloß in den tugendhaften Gebrauch seiner Kräfte, sondern in die Verähnlichung mit Gott, obwohl diese auch bei Plato hauptsächlich in dem besteht, was Aristoteles tugendgemäße Tätigkeit nennt, außerdem allerdings in einer asketischen, weltflüchtigen Lebensweise, durch die die Seele fähig werden soll, sich vollkommen auf die Idee des Guten und die Betrachtung der höchsten Dinge zu konzentrieren. Beide Philosophen sind aber einig in der Bevorzugung der theoretischen Tätigkeit vor der praktischen, beide glauben nur in jener die vollendete Glückseligkeit erreichbar und stellen damit ein ethisches Ideal auf, das nur für eine kleine Zahl von Menschen geeignet ist und aus dem sich kein allgemeingültiges Moral-

Digitized by Google

prinzip herleiten läßt. Plato aber entwickelt die Aufgabe und das Ziel des Menschen aus der Idee des Guten und richtet so das sittliche Streben auf dieses höchste überirdische Ziel, dagegen Aristoteles beides aus der spezifischen Natur des Menschen, nämlich seiner Vernünftigkeit ableitet und demgemäß das Wollen und Streben des Menschen auch nur auf die dieser Natur entsprechende natürliche und irdische Glückseligkeit hinordnet, indem er eine jenseitige Bestimmung des Menschen, die doch mit der Unsterblichkeit der Seele notwendig gegeben ist, nicht in Betracht zieht. Daß daher Platos ethisches Grundprinzip (Verähnlichung mit Gott) und seine ethische Zielsetzung dem Christentum weit mehr sich nähert, liegt auf der Hand.

Jener Unterschied des Lebenszieles bei beiden Philosophen, nämlich der Diesseitigkeit desselben bei Aristoteles und der Jenseitigkeit bei Plato, entspricht auch die Stellung, die sie den äußeren Lebensgütern im sittlichen Leben einräumen. Bei Plato entschiedene Abkehr von allen sinnlichen Genüssen, möglichste Beschränkung der leiblichen Bedürfnisse bis zur Verachtung des Leibes, völlige Gleichgültigkeit gegen äußere Güter, gegen Geld und Gut, Ehre, Macht und Ansehen — bis zur Weltflucht und Todessehnsucht, dies erscheint ihm als sittliches Ideal, wenigstens als einzige eines Weisen würdige Lebensführung, wenn auch nicht als der einzige Weg der Tugend; denn jenes ist der sicherste Weg zum jenseitigen Ziel der Gottähnlichkeit. Dagegen bei Aristoteles finden wir eine ausdrückliche Anerkennung der Notwendigkeit und des Wertes irdischer Glücksgüter auch für den Weisen, so der Gesundheit, Schönheit, des Familienglücks, besonders der Freundschaft, und wenn er diese Dinge auch nur als unerläßliche Bedingung und Zugabe zu einem der Erkenntnis gewidmeten Leben bezeichnet, so hebt er doch ihren relativen Wert und ihre Unentbehrlichkeit gerade für die Ausübung der Tugenden hervor, ja sieht sie als einen Teil der Glückseligkeit an und schätzt die Tugenden der freigebigen Liberalität, der Großherzigkeit und magnificentia, die ohne Reichtum nicht möglich sind, sehr hoch. Dies alles paßt eben zu seinem Ideal irdischer Glückseligkeit, welche zwar wesentlich in der Tätigkeit, ja in der denkenden Betrachtung liegt, aber doch den maßvollen Genuß auch anderer vernünftiger Freuden nicht ausschließt.

Wir müssen aber noch genauer darlegen, worin eigentlich die Tätigkeit, die nach Aristoteles das höchste Gut ausmacht, besteht. Denn hiervon hängt es ab, worein nach ihm die sittliche Güte des W i l l e n s zu setzen ist. Jene Tätigkeit kann, wie wir

Digitized by Google

gesehen, von zweierlei Art sein, nämlich theoretischer und praktischer Art. Wir müssen also fragen: was ist eigentlich der Gegenstand der denkenden Betrachtung, in der die höchste Glückseligkeit liegen soll? Und sodann: worin besteht die praktische tugendgemäße Tätigkeit? oder kürzer: was ist die Tugend? Die Beantwortung der ersten Frage wird erst vollständig klar machen, was nach Aristoteles das letzte Ziel des Menschen ist, und die der andern, was nach ihm eigentlich zum sittlich guten Handeln gehört und was den sittlich guten Menschen macht.

Aristoteles sagt von der Tätigkeit der denkenden Vernunft, daß sie die vorzüglichste aller unserer Tätigkeiten sei, gleichwie die Dinge, mit denen sie es zu tun hat, die vorzüglichsten seien [97]. Welche Dinge sind dies aber? Darüber belehrt uns gleich darauf der Satz, daß mit der Glückseligkeit stets Lust verbunden sein müsse, daß aber nach allgemeiner Ansicht unter allen tugendhaften Tätigkeiten die erfreulichste die auf Weisheit gerichtete sei. Und so gewähre denn auch die Philosophie wunderbare Genüsse von größter Reinheit und Sicherheit. Es ist also die Philosophie und die philosophische Erkenntnis, in der Aristoteles die vollendete Glückseligkeit und das höchste Gut erblickt, und zwar meint er merkwürdigerweise den Besitz der Wahrheit, nicht das Forschen danach, denn er fügt ausdrücklich hinzu, es sei natürlich, daß die Wissenden ein angenehmeres Leben führen als die Suchenden [98]. Aber letztes Ziel der Philosophie ist ihm nicht bloß Wissen über Einzeldinge, sondern Weisheit, da er die hierauf gerichtete Tätigkeit als die erfreulichste bezeichnet. Was er aber unter Weisheit versteht, spricht er an anderer Stelle aus [99]. Er legt sie einerseits denen bei, die die tiefste Einsicht in ihre Kunst besitzen und die vollkommensten Leistungen hervorbringen. In allgemeinerem Sinne aber nennt er die Weisheit die strengste (*ἀκριβεστάτη*) aller Wissenschaften, die es mit den Prinzipien zu tun habe. „Der Weise muß nicht nur wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern er muß auch über die Prinzipien selbst im Besitz der Wahrheit sein." „Daher ist die Weisheit Vernunft und Wissenschaft zugleich, ja als Wissenschaft der höchsten und erhabensten (*τιμιωτάτων*) Dinge das Oberhaupt aller Wissenschaften" [100]. Genauer nennt er sie die Wissenschaft und das vernünftige Begreifen (*νοῦς*) der von Natur erhabensten Dinge. Was aber der höchste Gegenstand der Weisheit und der denkenden Vernunft ist, das sagt er deutlich in der Metaphysik [101]: „Das Denken an sich geht auf das an sich

[97] X 7, 2.

[98] X 7, 3: *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι.* [99] VI 7, 1 f.. [100] VI 7, 3. [101] XII 7.

Digitized by Google

Beste, und je mehr es Denken an sich ist, desto mehr ist sein Inhalt das an sich Beste. Sich selbst also denkt der Intellekt durch Ergreifung des Intelligiblen. Denn er wird intelligibel, indem er das Intelligible berührt und denkt, so daß Intellekt und Intelligibles dasselbe ist. Der Intellekt ist es nämlich, der das Intelligible und die Substanz aufnimmt und der aktuell ist, insofern er dieses Objekt in sich aufnimmt. Daher ist dasselbe noch in höherem Grade göttlich als das, was der Intellekt Göttliches an sich zu haben scheint, und die Betrachtung desselben ist das Seligste und Beste. Wenn nun Gott so glückselig ist, wie wir nur je, so ist das ein bewunderungswertes Sein, wenn aber noch glückseliger, so ist es noch bewundernswerter. Das aber ist er. Er ist jedoch auch das subsistierende Leben. Denn die Aktualität des Intellektes ist Leben; jener aber ist Aktualität und diese sein subsistierendes vollkommenes und ewiges Leben. Darum pflegen wir zu sagen, Gott sei ein vollkommenes und ewiges lebendiges Wesen. Demnach eignet Gott stetes und ewiges Leben und stete und ewige Dauer. Denn Gott ist persönlich dieses beides." Aus dieser Darlegung erkennen wir, daß unserm Philosophen der höchste Gegenstand und somit das Ziel alles Denkens Gott ist, und zugleich lernen wir seinen Gottesbegriff kennen. Gott ist ihm das höchste übersinnliche Sein, das auf sich ruhende Leben, dessen Wesen absolute Aktualität (Wirklichkeit und Wirksamkeit) ist. Somit ist auch nach Aristoteles, wie nach Plato, das höchste Objekt aller philosophischen Erkenntnis und daher auch der letzte Grund aller Glückseligkeit Gott, und die Weisheit besteht nach ihm im Grunde in der Erkenntnis Gottes. Doch denkt sich Aristoteles diese als im irdischen Leben erreichbar, und darum auch die Glückseligkeit als diesseitig. Eine philosophische Erkenntnis Gottes und der andern höchsten Wahrheiten kann aber, wie wir gesehen, nicht das höchste Gut aller Menschen sein, da die wenigsten hierfür veranlagt sind, und somit auch nicht ihr letztes Ziel. Überhaupt ist die auf Erden mögliche Gotteserkenntnis zu unvollkommen, um vollendete Glückseligkeit zu bieten, und kann auch darum nicht das letzte Ziel des Menschen sein. Die vollendete Erkenntnis und die vollkommene Glückseligkeit, die durch sie bedingt ist, sind eben dem Jenseits vorbehalten. Dies war dem Aristoteles noch verborgen, während Plato es wenigstens soweit erkannt hatte, als es der Philosophie möglich ist.

Immerhin ist der Gegenstand des theoretischen Lebens, insofern in diesem die höchste Glückseligkeit liegt, von Aristoteles nicht unrichtig bestimmt, und damit ist auch dem sittlichen Wollen, soweit es auf Erkenntnis ausgeht, das richtige Ziel ge-

Digitized by Google

setzt. Aristoteles hatte, wie wir wissen, gelehrt, daß die höchste Glückseligkeit in der erkennenden Tätigkeit selber, im theoretischen Denken liege. Gut ist nun offenbar der Wille, der die Glückseligkeit, nach der er ja mit Notwendigkeit strebt, in dem wahren höchsten Gut sieht, und wenn dieses in der Erkenntnis und der denkenden Betrachtung der höchsten Wahrheiten, vor allem Gottes liegt, so ist offenbar am besten beschaffen derjenige Wille, der auf die Erkenntnis dieser höchsten Dinge gerichtet ist und diese Erkenntnis um ihrer selbst willen, also aus Liebe zur Wahrheit und Weisheit sucht und darin seine Glückseligkeit zu finden hofft. Somit scheint in Aristoteles' Augen, obwohl er das nicht ausspricht, die Wahrheitsliebe und der Wahrheitsdurst die höchste Tugend und die Haupteigenschaft eines vollkommen guten Willens zu sein. Dem Gegenstand nach fällt diese Wahrheitsliebe zusammen mit dem Verlangen nach Gott; doch kann man sie deshalb noch nicht als Gottesliebe bezeichnen, denn diese setzt die Kenntnis Gottes schon voraus, jene ist nur ein mehr oder weniger unbewußtes Sehnen und Suchen nach Gott. So nähert sich doch auch Aristoteles mit seiner Anschauung vom höchsten Gut in gewisser Weise der christlichen Auffassung vom Ziel des Menschen, aber nur einseitig von der Voraussetzung aus, daß das höchste Gut ein bloßes Erkenntnisgut und nicht zugleich ein Gegenstand des praktischen Wollens und der Liebe sei.

Das theoretische Denken ist nun nach Aristoteles zwar die höchste, aber nicht die einzige Form der Glückseligkeit. Die andere besteht im tugendgemäßen Handeln und Tun. Sie kann allerdings, wie wir gesehen, getrennt von jener nicht bestehen, aber ohne sie ist auch die Weisheit nicht möglich. Welches Handeln ist nun tugendgemäß und was ist die Tugend selber nach ihm? Diese Frage müssen wir eingehend erörtern, wenn wir erkennen wollen, worin die sittliche Güte des Handelns nach unserem Philosophen besteht, und was nach ihm die allgemeinste Norm des sittlichen Handelns ist.

In seiner Untersuchung über das Wesen der Tugend im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik legt Aristoteles, nachdem er ausgeführt hat, daß die Tugenden nicht durch Philosophieren, sondern durch Handeln entstehen, zunächst dar, daß sie weder Leidenschaften, bzw. Affekte, noch Vermögen sind, sondern Fertigkeiten (ἕξεις)[102]. Leidenschaften (πάθη) nennt er dabei diejenigen Zustände oder Regungen der Seele, die mit

[102] II 5.

Digitized by Google

Lust oder Unlust verbunden sind; Vermögen (*δυνάμεις*) diejenigen Beschaffenheiten der Seele, auf Grund deren wir fähig sind, Leidenschaften zu empfinden; Fertigkeiten aber diejenigen Eigenschaften, infolge deren wir uns zu den Affekten, z. B. zum Zorne gut oder schlecht verhalten[103]. Die Leidenschaften sind nun offenbar weder Tugenden noch Laster, da wir nicht wegen unserer Leidenschaften gut oder böse genannt werden, wohl aber wegen unserer Tugenden und Laster[104]. Auch sind unsere Affekte etwas Unvorsätzliches, unsere Tugenden dagegen gewissermaßen Vorsätze oder wenigstens nichts Unvorsätzliches. Auch werden wir von unsern Leidenschaften bewegt. Von unsern Tugenden und Lastern sagen wir dies nicht, vielmehr sagen wir, daß sie uns anhaften (*διακεῖσθαι*)[105]. Aus denselben Gründen sind die Tugenden auch keine Vermögen. Denn wir heißen ebensowenig gut oder böse, weil wir Leidenschaften empfinden können, als wir deswegen gelobt oder getadelt werden. Ferner haben wir das Vermögen zu etwas von Natur, tugend- und lasterhaft aber sind wir nicht von Natur[106]. Folglich sind die Tugenden weder Leidenschaften noch Vermögen, sondern Fertigkeiten[107].

Fragen wir nun, was für eine Fertigkeit die Tugend ist, so erhalten wir zunächst die Antwort, daß, wie die Tugend oder Tüchtigkeit jedes Dinges, z. B. des Auges oder des Pferdes das ist, was dasselbe zu tüchtiger Leistung befähigt, so die Tugend des Menschen diejenige Fertigkeit ist, infolge deren er ein guter Mensch wird und zugleich imstande ist, seine eigentümliche Leistung vollkommen zu vollbringen. Dies aber ist für den Menschen als solchen die vernunftgemäße Tätigkeit[108], welche selbst, wie wir schon wissen, von zweierlei Art, nämlich theoretischer oder praktischer Art ist, und daher ist auch die Tugend eine zweifache, eine erkennende (*διανοητική*) und eine sittliche (*ἠθική*)[109]. Jene entsteht und wächst durch Belehrung (*διδασκαλία*), diese durch Gewohnheit (*ἔθος*)[110]. Wir haben es hier nur mit dem Wesen der ethischen Tugend zu tun. Diese hat also nach Aristoteles offenbar das Strebevermögen zum Träger, da sie durch Übung und Gewohnheit entsteht, während die dianoetische den Intellekt zum Träger hat. Die ethische Tugend ist also nicht, wie Sokrates lehrte, ein Wissen. Diese Ansicht bestreitet Aristoteles ausdrücklich. Er sagt[111], Sokrates habe geirrt mit der Behauptung, daß alle menschlichen Tugenden nur Einsichten (*φρονήσεις*) seien, habe aber sehr schön gesagt, daß es keine

[103] II 5, 2. [104] II 5, 3. [105] II 5, 4. [106] II 5, 5. [107] II 5, 6. [108] II 6, 2. [109] II 1, 1. [110] Ebd. [111] VI 13, 3.

Digitized by Google

Tugend ohne Einsicht gebe. Durch Philosophieren und durch bloße Erkenntnis entstehe keine praktische Tugend, sagt Aristoteles sehr richtig, sondern dadurch, daß man sie ausübe[112]. Sonst würden bloße Reden hinreichend sein, die Menschen tugendhaft zu machen[113]. Vielmehr werden wir dadurch Gerechte, daß wir gerecht handeln, und dadurch Maßvolle, daß wir maßvoll handeln, und Tapfere durch tapferes Handeln, d. h. eben durch Übung und Gewöhnung an solches Verhalten, will unser Philosoph sagen[114].

Die ethische Tugend ist also, da sie durch Gewöhnung entsteht, eine Willensbeschaffenheit. Sie ist nicht durch Unterricht in uns und auch nicht von Natur; denn keine Natureigenschaft kann durch Gewöhnung verändert werden[115]. Von Natur haben wir nur die Anlage, die ethische Tugend anzunehmen, die dann durch Gewöhnung zur Vollendung geführt wird[116]. Wie aber muß der Wille beschaffen sein, damit er tugendhaft sei? Da die Tugend, wie wir gesehen, nach Aristoteles diejenige Fertigkeit des Menschen ist, die ihn instand setzt, die ihm eigentümliche Leistung vollkommen zu vollbringen[117], so betrachtet er offenbar denjenigen Willen als gut und tugendhaft, der eben hierzu willig ist. Welches aber die eigentümliche Leistung des Menschen als generellen und als individuellen Wesens ist, haben wir schon gesehen. Für ersteren ist es das tätige Leben eines vernunftbegabten Wesens[118], bestehend in vernunftgemäßer Seelentätigkeit und in vernünftigen Handlungen[119]. Und für den einzelnen Menschen ist es die seinem besonderen Berufe entsprechende Tätigkeit[120]. Somit scheint es, daß Aristoteles als tugendhaft denjenigen Willen ansieht, der vernunftgemäß zu handeln geneigt ist. Er stellt denn auch als allgemeine Regel des Handelns die Forderung auf, nach der richtigen Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) zu handeln[121]. Auch sagt er, daß die Tugenden sich nach dem Gebot der richtigen Vernunft richten[122]. Was aber die richtige Vernunft ist, das erörtert er eingehend und wir haben nun zu untersuchen und darzulegen, was er darunter versteht. Damit wird uns zugleich sein Tugendbegriff klar werden; denn die Tugend ist eben nach Aristoteles die Fertigkeit, nach der richtigen Vernunft zu handeln.

Der wichtigste Begriff nun, durch den Aristoteles das Wesen der Tugend näher zu bestimmen sucht, ist der des Mittleren oder des Mittelmaßes (*μεσότης*), und dieses Mittlere für die einzelne Tugend zu erkennen ist nach ihm Aufgabe der Vernunft. Er

[112] II 4, 6. [113] X 9, 13. [114] II 1, 4; 2, 9; 4, 5. [115] II 1, 2.
[116] II 1, 3. [117] II 6, 2. [118] I 7, 13. [119] I 7, 15.
[120] I 7, 10. [121] II 2, 2. [122] III 5, 21.

Digitized by Google

sagt nämlich[123]: „In jeder zusammenhängenden (*συνεχής*) und teilbaren (*διαιρετός*) Größe ist ein Mehr und ein Weniger und ein Gleiches anzunehmen, und das entweder an der Sache selbst oder in bezug auf uns. Das Gleiche aber ist ein gewisses Mittlere zwischen Übermaß und Mangel." Er unterscheidet demgemäß ein Mittleres der Sache (*μέσον πράγματος*) und ein Mittleres in bezug auf uns (*μέσον πρὸς ἡμᾶς*). Unter dem ersteren versteht er den Punkt, der von beiden Endpunkten gleichweit entfernt ist, und dieser sei für alle Gegenstände immer derselbe. Unter dem Mittleren in bezug auf uns versteht er dasjenige, was weder im Übermaß noch mangelhaft vorhanden ist. Dieses sei aber nicht für alle eins und dasselbe. Z. B., sagt er[124]: „Wenn zehn zu viel und zwei zu wenig ist, so nimmt man in bezug auf die betreffende Sache sechs als das Mittlere; denn sechs ist gleichweit entfernt von zehn und zwei." „Dagegen was f ü r u n s das Mittlere ist, läßt sich nicht auf diese Weise bestimmen; denn wenn für irgend jemand zehn Pfund zu essen zu viel ist, zwei aber zu wenig, so ist darum noch nicht sechs Pfund das richtige Maß für ihn; sondern dies kann für den einen noch zu viel, für den andern zu wenig sein." „So sucht denn auch jeder das Zuviel und das Zuwenig zu vermeiden und sucht das Mittlere, aber nicht das Mittlere der Sache, sondern das in bezug auf uns," d. h. das für ihn passende Mittlere. Wenn nun jede Kunst und Wissenschaft, fährt Aristoteles fort[125], ihre Leistung dadurch zu einer vollkommenen macht, daß sie auf dieses Mittlere blickt, indem jedes Zuviel und Zuwenig die Vollkommenheit vernichtet, und wenn die Tugend etwas Höheres ud Besseres ist als jede Kunst, so muß auch sie, nämlich die ethische Tugend, das Mittlere zu treffen suchen. Denn diese hat es mit den Leidenschaften und Handlungen zu tun und bei solchen gibt es eben ein Zuviel und Zuwenig und ein richtiges mittleres Maß. So können Furcht, Selbstvertrauen, Begierde, Zorn, Mitleid und alle angenehmen und schmerzlichen Empfindungen in zu großem und zu geringem Maße in jemandem vorhanden sein und beides ist fehlerhaft. Sind sie aber vorhanden zur gehörigen Zeit, bei genügender Veranlassung, gegen wen es angemessen ist und aus gehörigem Grunde, kurz unter den Umständen, wo es sich geziemt, dann halten sie das mittlere Maß ein und sind vollkommen, was eben Sache der Tugend ist. — Hier sehen wir, daß Aristoteles unter dem mittleren Maß bei den Affekten und Leidenschaften die Beobachtung der gebührenden Umstände versteht. Wodurch das richtige Maß bestimmt wird und wann diese Umstände angemessen sind, sagt er noch nicht.

[123] II 6, 4. [124] II 6, 6. [125] II 6, 9.

Digitized by Google

Wie bei den Leidenschaften gibt es auch bei den Handlungen ein Übermaß, ein Zuwenig und eine Mitte[126]. Die Tugend aber hat es eben zu tun mit den Leidenschaften und Handlungen, bei welchen das Übermaß einen Fehler bedeutet und das Zuwenig getadelt wird, das Mittlere dagegen gelobt wird. Mithin ist die Tugend ein gewisses Mittelmaß, insofern sie sich bemüht, die Mitte zwischen zwei Extremen zu treffen. Demgemäß definert nun Aristoteles[127] die Tugend als eine vorsätzliche Fertigkeit, die das mittlere Maß in bezug auf uns einhält, ein Maß, das durch die Vernunft bestimmt wird in der Weise, wie ein vernünftiger Mensch (φρόνιμος) es bestimmen würde. Daß die Tugenden gewissermaßen Vorsätze oder wenigstens nichts Unvorsätzliches sind, hatte er schon früher gesagt. Daß aber das Mittlere durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein vernünftiger Mensch es bestimmen würde, ist ein neuer Gedanke, den er bisher in diesem Zusammenhang noch nicht ausgesprochen hatte. Indes gibt uns dieser Gedanke noch wenig Licht über die Art, wie das richtige Maß bestimmt wird; denn es fragt sich eben, nach welchem Maßstab die Vernunft und der vernünftige Mann dabei verfahren.

Die Tugend ist also die Mitte zwischen zwei Lastern, dem Zuviel und dem Zuwenig, insofern die Laster sowohl in den Leidenschaften wie in den Handlungen über das, was sein soll (τὸ δέον), hinausgehen oder dahinter zurückbleiben, während die Tugend das Mittlere sowohl herausfindet als erwählt[128]. — Hier bleibt wieder die Frage: wonach wird bestimmt, was sein soll und was die richtige Mitte ist? Ja wir müssen fragen: ist es überhaupt möglich, eine Mitte zwischen zwei unbestimmten Größen, wie das Zuviel und das Zuwenig es sind, anzugeben? Beides kann unendlich verschiedene Grade haben; eine Mitte aber kann es nur zwischen zwei bestimmten Graden geben. Wie will man jedoch den Grad einer Leidenschaft bestimmen? oder den einer Handlung? Das wäre jedenfalls höchstens dann möglich, wenn einer die Mitte, das richtige Maß schon kennt. Ja überhaupt jedes Zuviel und Zuwenig kann nur der erkennen, dem das richtige Maß vorher bekannt ist; aber wie soll einer die Mitte aus dem Zuviel und Zuwenig einer Leidenschaft oder Handlung errechnen?

Aristoteles gibt übrigens zu, daß nicht jede Handlung und Leidenschaft ein mittleres Maß zuläßt[129], da manche Leidenschaften an sich tadelnswert seien, so Schadenfreude, Unverschämtheit, Neid; und ebenso manche Handlungen wie Ehebruch, Diebstahl, Mord. In diesen Dingen kann also nie richtig

[126] II 6, 12. [127] II 6, 15. [128] II 6, 16. [129] II 6, 18.

Digitized by Google

gehandelt werden und gibt es keine richtige Mitte. Ebenso gibt es kein Mittelmaß und kein Zuviel oder Zuwenig im Unrechttun, im Feige- und Zügellossein, da dies alles schon an sich zu viel und ein Fehler ist[130]. So kann es auch in den Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit kein Zuviel und Zuwenig geben[131] und — können wir hinzufügen — auch in der Klugheit und Gerechtigkeit kann es kein Zuviel geben; und wer sie zu wenig hat, hat sie überhaupt nicht. Dies sind aber die Kardinaltugenden, in denen alle andern enthalten sind. Innerhalb der einzelnen Tugend gibt es also kein Mittelmaß, weil kein Zuviel und Zuwenig. Aber die Tugenden selbst sollen nach Aristoteles ein Mittleres sein. Dies sucht er an den einzelnen Tugenden zu zeigen. So sei die Tapferkeit das Mittlere oder die Mitte (*μεσότης*) zwischen Furcht und Mut[132]; wer in der Furchtlosigkeit zu weit geht, für den habe die Sprache keine Bezeichnung; wer im Selbstvertrauen zu weit geht, heiße verwegen (*θρασύς*); wer im Fürchten zu viel und im Vertrauen zu wenig tut, heiße feige. Danach würde die Tapferkeit das richtige Maß von Furcht und von Mut bezeichnen; tapfer wäre, wer von beiden nicht zu viel und nicht zu wenig besitzt. Aber woran soll man erkennen, wo das Zuviel und das Zuwenig dieser Empfindungen beginnt, wenn man nicht das richtige Maß schon kennt?

Auf dem Gebiete der Lust- und Schmerzempfindungen soll das Mittelmaß (bzw. das Mittlere) die Mäßigung oder Besonnenheit (*σωφροσύνη*) sein, das Übermaß die Zügellosigkeit (*ἀκολασία*), das Zuwenig, was aber kaum vorkomme, die Unempfindlichkeit (*ἀναισθησία*)[133]. Hier ist vollends unverständlich, inwiefern die Mäßigung ein Mittleres sein soll, wenn es doch eine zu geringe Empfindlichkeit für Lust und Schmerz kaum gibt[134]. Auf dem Gebiete des Geldausgebens und -einnehmens soll die Freigebigkeit das Mittlere zwischen Verschwendung und Knickerei sein[135]. Diese beiden Leidenschaften kennen aber keine Grenzen, also gibt es auch keine Mitte zwischen ihren Extremen. Dasselbe gilt von den übrigen Tugenden, die Aristoteles als Mittelmaße zwischen einem Zuviel und Zuwenig hinstellt. Bisweilen ist die Konstruktion dieses Mittelmaßes sehr künstlich, so wenn die Sanftmut die Mitte zwischen Jähzorn und Zornlosigkeit sein

[130] II 6, 11. [131] II 6, 20. [132] II 7, 2. [133] II 7, 3.

[134] Chr. Garve, Einleitung zur Ethik des Aristoteles, 1798, ist der Ansicht, daß das Prinzip der richtigen Mitte nur auf die Pflichten der Mäßigung passe, da diese Tugend in allen Fällen darauf gerichtet sei, in keiner Sache zu viel und zu wenig zu tun. Es scheint aber gerade bei der Mäßigung dies nicht zuzutreffen, da es eine Neigung zum Zuweniggenießen nicht gibt. Der Mäßige sucht nur das Zuviel zu meiden.

[135] II 7, 4.

Digitized by Google

soll[136], da letztere doch keine Leidenschaft ist, sondern als rein negative Bestimmung nur das Fehlen einer solchen, also kein Zuwenig ausdrückt; oder wenn die Wahrhaftigkeit das Mittlere zwischen Prahlerei und Ironie sein soll[137], da doch Prahlerei kein Zuwenig an Wahrhaftigkeit, sondern ein Übertreiben bedeutet, durch das die Wahrheit verlassen wird, und Ironie kein Zuviel an Wahrhaftigkeit, sondern ein mehr oder weniger durchsichtiges Verhüllen der Wahrheit bezeichnet.

Meint aber Aristoteles mit dem Mittleren nur dies, daß jede Tugend in der Mitte steht zwischen zwei entgegengesetzten Lastern, gleichsam von diesen in die Mitte genommen als das Mittlere von drei Dingen, so daß z. B. die Tapferkeit in der Mitte steht zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Verschwendung und Geiz, die Ehrliebe zwischen Ehrsucht und Ehrlosigkeit usw., so kann man ihm zwar zustimmen, doch ist mit dieser Feststellung wenig gewonnen. Denn in welchem Falle einer eine solche Tugend besitzt und wie er handeln muß, um sie zu bewahren, das wird hierdurch um nichts deutlicher und läßt sich auf keine Weise durch Errechnung der Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten Lastern bestimmen. Soll aber das Mittlere oder das Mittelmaß (*μεσότης*) bloß die Einhaltung des richtigen Maßes in der Befriedigung der Leidenschaften bedeuten[138], so würden damit alle Tugenden auf die Mäßigung zurückgeführt, und das wäre unhaltbar, denn die Klugheit und die Gerechtigkeit und die Unterarten dieser Tugenden bestehen durchaus nicht in der Einhaltung eines bestimmten Maßes gegenüber den Leidenschaften, und auch die Tapferkeit läßt sich nur sehr künstlich als Mäßigung der Furcht und der Tollkühnheit auslegen, da sie offenbar lediglich in der Überwindung der Furcht sich betätigt.

Doch sehen wir, wie nach Aristoteles selbst das Mittelmaß zwischen zwei Fehlerhaftigkeiten oder Extremen zu finden ist. Es handelt sich hierbei natürlich nicht um das Mittlere der Sache, sondern um das Mittlere in bezug auf uns (auf den Handelnden), das nicht für alle ein und dasselbe ist, wie Aristoteles selber sagt[139]: „So sucht denn auch jeder, der einer Sache kundig ist, das Zuviel oder das Zuwenig zu vermeiden, während er dagegen das Mittlere sucht und, wenn er es gefunden, wählt. Dies Mittlere aber ist nicht das der Sache, sondern in bezug auf uns", also das relativ Mittlere.

---

136 II 7, 10. 137 II 7, 12.

138 M. Wundt, Geschichte der griech. Etkik II, S. 121, scheint die *μεσότης* so aufzufassen.

139 II 6, 8.

Digitized by Google

Aristoteles nennt aber ausdrücklich die ethische Tugend wiederholt nicht nur ein Mittleres (*μέσον*), sondern eine gewisse Mitte oder Mittelmaß (*μεσότης*) mit dem Bestreben, das Mittlere von zwei Extremen zu treffen (*στοχαστικὴ τοῦ μέσου*)[140]. Ja er nennt sie die Mitte von zwei Lastern (*μεσότης δύο κακιῶν*)[141], die selbst das Mittlere zu finden und zu wählen hat[142]. Und er sagt, es sei schwierig, tugendhaft (*σπουδαῖον*) zu sein; denn in jeder Sache das Mittlere zu ergreifen, sei ein schweres Ding, gleichwie nicht jeder imstande sei, den Mittelpunkt eines Kreises zu finden[143]. Wir sehen hier, daß ihm die einzelne Tugend nicht nur das Mittlere zwischen zwei entgegengesetzten Lastern ist (denn dies wäre nicht schwer zu bestimmen), sondern daß er das tugendhafte Handeln in jedem Fall als ein Ausfinden und Wählen der richtigen Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig betrachtet. Er meint aber damit, daß bei jedem Handeln, z. B. beim Schenken, Aufwandmachen, In-Zorn-geraten, das Richtige in betreff der Person, das Wieviel, Wann, Weswegen, Wie und der übrigen Umstände getroffen werden müsse[144]. Er zeigt dann, wie das zu geschehen habe. Wer darauf ausgeht, das Mittlere zu treffen, sagt er, muß sich zunächst von dem fernhalten, was dem Mittleren am meisten entgegengesetzt ist[145]. Denn von den entgegengesetzten Extremen sei das eine immer in höherem Grade fehlerhaft als das andere. Man müsse aber stets von zwei Übeln das kleinere wählen, und das werde auf die besagte Weise am besten geschehen. Aristoteles will sagen, daß um in einem bestimmetn Fall, z. B. in einer Gefahr das Mittlere zu treffen, d. h. sich richtig zu verhalten, also die Tugend der Tapferkeit zu bewähren, man sich vor allem vor dem größten Gegensatz derselben, also der Feigheit hüten muß, erst in zweiter Linie vor der Verwegenheit; dann werde man die richtige Mitte zwischen feigem und tollkühnem Verhalten treffen, also tugendhaft handeln. Hiergegen ist nichts zu sagen, nur ist nicht einzusehen, wieso dieses richtige Verhalten dann genau die Mitte zwischen den falschen Extremen darstelle.

Ferner, meint Aristoteles[146], müsse der einzelne berücksichtigen, für welche Seite, d. h. für welches Extrem er den größten Hang verspüre; dann müsse er sich zum entgegengesetzten herüberzubringen suchen. Denn wenn wir uns möglichst weit von unserm Hange entfernten, dann würden wir zur richtigen Mitte hingelangen. Er meint hiermit offenbar, daß, um tugendhaft zu handeln, man vor allem seinem bösen Hang entgegenhandeln müsse. Das ist gewiß richtig; aber wieso stellte

[140] II 6, 13 ff. und II 9, 1. [141] II 6, 15. [142] II 6, 6.
[143] II 9, 2. [144] II 9, 2. [145] II 9, 3. [146] II 9, 4.

Digitized by Google

dann das tugendhafte Verhalten die Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Leidenschaften dar, wenn wir uns dabei von der einen doch mehr entfernen müssen als von der andern?

Vor allen Dingen aber, meint Aristoteles weiter, müssen wir auf der Hut sein vor dem Angenehmen und der Lust[147]. Denn hierüber urteilen wir nicht unbestochen. Daher werden wir immer den geringeren Fehler begehen, wenn wir der Lust ausweichen. Aristoteles will sagen, daß die Lust am meisten das Urteil über das, was wir tun sollen, trübt und uns von der Bahn der Tugend ablenkt; darum sei es, wenn die Gefahr besteht, ihr zu erliegen, besser, sie ganz zu meiden. Auch dies ist ohne Zweifel richtig; aber die Lust meiden heißt doch nicht die richtige Mitte im Genießen einhalten. Und im erlaubten Genuß maßhalten — wieso bezeichnet das eine Mitte? Etwa die zwischen zu viel und zu wenig Lustbefriedigung? Aber ein Zuwenig gibt es hier nicht. Denn niemand ist zum erlaubten Genuß des Nichtnotwendigen verpflichtet.

Wir sehen also, durch den Begriff des mittleren Maßes oder der Mitte und die Weisung, nach dieser zu suchen, ist das Problem vom Wesen der Tugend und des tugendhaften Verhaltens nicht aufgehellt, ja kaum gefördert[148].

Aristoteles nimmt denn auch wiederholt für die Bestimmung der richtigen Mitte wie auch für die des Richtigen in andern Dingen seine Zuflucht zu der Wendung, daß das Richtige so bestimmt werden müsse, wie eben der vernünftige und tugendhafte Mann es bestimme, während doch noch nicht allseitig klar geworden ist, wer denn der tugendhafte Mann ist, und die ganze Untersuchung eben dieser Frage gilt. So sagt er schon im 2. Buch[149]: „Drei Dinge sind es, welche unser Tun, und drei, welche unser Lassen bestimmen: Das Schöne, das Nützliche und das Angenehme, und deren drei Gegensätze: das Häßliche, das Schädliche und das Unangenehme. In allen diesen Beziehungen nun ist es der Gute, der das Richtige trifft und tut, und der Schlechte, der sich dagegen verfehlt.“ Da drängt sich doch gleich

[147] II 9, 6.

[148] Dies ist bereits von manchen Kritikern der aristotelischen Ethik zugegeben. So schon von Garve a. a. O. S. 10 und 15. — So auch der neueste Erklärer der aristotelischen Ethik, der sie sonst ins günstigste Licht zu stellen sucht: Wittmann a. a. O. S. 66: „So unverkennbar Aristoteles bemüht ist, auf solche Weise ein ethisches Prinzip, eine höchste sittliche Norm zu gewinnen, so läßt sich doch schwerlich behaupten, daß dieser Gesichtspunkt (der richtigen Mitte) das tiefere Wesen der Sittlichkeit erschließt.“ — Auch St. Schindele, Die aristotelische Ethik, Philos. Jahrb. 1903, findet das Prinzip der Mitte ungenügend. Vgl. III, S. 150. 385.

[149] c. 3, 7.

Digitized by Google

die Frage auf: Wer ist denn der Gute? Doch wohl der Tugendhafte und der die Tugend übt! Was aber die Tugend ist, das wird ja erst untersucht! Solange das nicht klar ist, wissen wir also auch nicht, was das „Richtige" in jenen Dingen ist. Wenn es ferner in der schon angeführten Definition der Tugend[150] heißt, sie halte die Mitte in unsern Trieben und Neigungen ein in der Weise, wie der vernünftige Mann (*ὁ φρόνιμος*) es bestimmt, so kommen wir hierdurch in der Erkenntnis dessen, was die Mitte hierin ist und wie sie bestimmt werde, um keinen Schritt weiter. Ja einmal macht Aristoteles den guten und tüchtigen Mann (*σπουδαῖος*) überhaupt zur Norm des sittlich Guten. Er sagt bei der Untersuchung über den Gegenstand des Wollens[151]: „An und für sich ist der Gegenstand des Wollens das Gute, für den einzelnen aber das ihm gut Scheinende, nämlich für den Guten und Tüchtigen das wahrhaft Gute, für den Schlechten das Zufällige" (also was ihn zufällig lockt und ihm gut scheint). „Denn der gute und tüchtige Mensch urteilt richtig, und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint." Hier haben wir als Maßstab für den Unterschied des wahrhaft und scheinbar Guten nur den tüchtigen Menschen, während wir doch noch erfahren wollen, worin denn die Tüchtigkeit oder Tugend besteht und wer somit als ein Tüchtiger und Tugendhafter anzusehen ist[152]. Ebenso sagt er an anderer Stelle[153]: „Wirklich wertvoll und angenehm ist nur, was in den Augen des Tüchtigen so ist." Und bei der Untersuchung über den Wert der einzelnen Genüsse sagt er[154]: „In allen Empfindungen halten wir den körperlich und geistig Tüchtigen für den Maßstab des Richtigen. Und wahre Genüsse sind nur diejenigen, die dem tugendhaften Menschen als solche erscheinen." Also auch für die Bewertung der Genüsse und Empfindungen ist ihm der Maßstab der tüchtige, sittlich gesunde Mensch selbst. Hiermit ist aber das Wesen der Tugend nicht erklärt.

Übrigens hat Aristoteles selbst das Unzulängliche seiner Theorie von der richtigen Mitte gefühlt. Er sagt im Anfang des sechsten Buches der Ethik, das Mittlere heiße so viel als: wie es der richtige Begriff (bzw. die richtige Vernunft, *ὀρθὸς λόγος*) vor-

---

150 II 6, 15. 151 III 4, 4.

152 Das Unbefriedigende dieses Hinweises auf den vernünftigen und tugendhaften Mann als Norm des tugendhaften Handelns ist schon von mehreren Kritikern hervorgehoben worden. So von Hartenstein, Über den wissenschaftlichen Wert der arist. Ethik, 1859, S. 68. — Ferner E. Luthardt, Die antike Ethik, 1887, S. 11. — Desgl. Überweg, Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip, 1853, S. 73. — R. Löning, Die Zurechnungslehre des Aristoteles, 1903, S. 49. 51.

153 X 6, 5. 154 X 5, 10.

Digitized by Google

schreibt, und will dann auseinandersetzen, was er darunter versteht. Und er fügt hinzu[155]: „Wenn wir sagen, man muß überall das Mittlere erwählen, so ist das allerdings richtig, aber auch keineswegs deutlich gesagt, denn auch bei allen andern Verrichtungen, von denen es eine Wissenschaft gibt, ist es richtig zu sagen, man müsse weder zu viel noch zu wenig tun und auch nicht nachlässig sein, sondern immer das mittlere Maß beobachten und wie es der richtige Begriff vorschreibt. Wer aber weiter keine Regel hat, der würde um nichts mehr wissen, was für Mittel er z. B. zur Heilung des Körpers anwenden müsse. Darum genügt es auch für die Zustände und Fertigkeiten der Seele nicht, daß jene Regel wahr sei, sondern es muß genau bestimmt werden, was der richtige Begriff ist und welches seine Definition ist." Das Mittlere wählen ist also für Aristoteles so viel als nach dem richtigen Begriff (oder der richtigen Vernunft) handeln, und was dies bedeute, will er nun untersuchen.

Er betrachtet zu diesem Zwecke zunächst die Natur der Vernunft und weist darauf hin, daß, wie die Seele zwei Teile habe, einen vernünftigen und einen vernunftlosen, so auch in dem vernünftigen Teile selbst wieder zwei Teile zu unterscheiden seien, nämlich einer, durch den wir solche Dinge betrachten, deren Prinzipien nicht anders sein können als sie sind, und einer, durch den wir alles das erkennen, was auch anders sein kann, als es ist[156]. Also jener hat die bleibenden und unveränderlichen Dinge, dieser die veränderlichen zum Gegenstand. Den ersteren nennt Aristoteles den das Wissen betreffenden (ἐπιστημικόν), den andern den praktisch berechnenden (λογιστικόν), dessen Aufgabe das Beratschlagen sei. Jenes ist also die theoretische Denkkraft, dieses die praktische Vernunft, deren Denken auf das Handeln gerichtet ist. Das Gut und Schlecht (τὸ εὖ καὶ κακῶς) der ersteren ist das Wahre und Falsche, dessen Erkenntnis die eigentliche Aufgabe des Verstandes ist; das Gut und Schlecht der praktischen Vernunft aber ist die Wahrheit, die übereinstimmt mit dem richtigen Trieb (ὄρεξις)[157]. Was nämlich bei der Denkkraft Bejahung und Verneinung, das ist beim Triebe Begehren (Trachten) und Meiden[158]. Folglich, da die ethische Tugend eine Fertigkeit ist, die mit Vorsatz wählt, der Vorsatz aber ein von Überlegung geleiteter Trieb ist, so muß die Überlegung wahr und der Trieb richtig sein, sobald der Vorsatz gut ist, und muß der Trieb nach demselben trachten, was die Reflexion als wahr aussagt[159]. Der richtige Trieb und das richtige

155 VI 1, 2 f. 156 VI 1, 5. 157 VI 2, 3. 158 VI 2, 2. 159 Ebd.

Digitized by Google

Begehren ist also dasjenige, welches einem guten Vorsatz und einem richtigen Urteil über das, was zu begehren und zu meiden ist, entspricht. Das Werk aber, welches die beiden Teile der Denkkraft hervorbringen, ist die Wahrheit[160] (nämlich das Werk der theoretischen Denkkraft die wissenschaftliche Wahrheit und das Werk der praktischen Vernunft die praktische Wahrheit), und die Fertigkeiten, auf Grund deren jeder dieser beiden Teile vorzugsweise zur Wahrheit gelangt, sind zugleich die Tugenden von beiden[161].

Was Aristoteles die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος) nennt, ist nun offenbar etwas der praktischen Vernunft Angehörendes; denn er gebraucht den Ausdruck nur in bezug auf das Handeln, nicht in bezug auf das wissenschaftliche Denken. Er unterscheidet auch scharf das Handeln (πρᾶξις) vom Machen oder Hervorbringen (ποίησις)[162]. Beides hat zwar sein Prinzip im praktischen Denken, aber das, was gemacht wird, ist nicht selber Zweck, sondern hat seinen Zweck in etwas anderem; wohl aber ist das gute Handeln (εὐπραξία) selber Zweck und der Trieb hierauf gerichtet[163]. Daher ist auch die Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, etwas andres als die Fertigkeit, mit Vernunft etwas hervorzubringen, und ist auch nicht die eine in der andern enthalten[164] (letztere ist eben eine intellektuelle, erstere eine ethische Fertigkeit). Die Fertigkeit, mit Überlegung etwas hervorzubringen, ist Kunst und jede Kunst ist eine solche, ja beides ist dasselbe[165].

Es gibt aber eine Fertigkeit, die es recht eigentlich mit dem richtigen Handeln zu tun hat, ja darin ihre Aufgabe hat. Das ist die Einsicht oder die praktische Klugheit (φρόνησις). Über sie handelt Aristoteles ausführlich im Anschluß an die Lehren, die wir eben betrachtet haben[166]. Vielleicht gibt er uns hier Aufschluß darüber, was er unter der richtigen Vernunft versteht.

Einsichtsvoll oder klug (φρόνιμος), sagt Aristoteles[167], heißt nach allgemeiner Ansicht der, welcher die Fähigkeit besitzt, sich wohl zu beraten über alles, was für ihn gut und nützlich ist, und zwar nicht nur teilweise, etwa für die Gesundheit und Körperkraft, sondern für alles, was zu einem glücklichen Leben führt (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως). Hier sehen wir schon, daß Aristoteles nicht von Einsicht im weiteren Sinn, sondern von praktischer Klugheit spricht. Und damit harmoniert alles, was er weiter von dieser Tugend aussagt. Er nennt sie eine praktische Fertigkeit, mit vernünftiger Überlegung das Wahre in betreff der Dinge zu erkennen, die für den Menschen gut und schlecht sind und sein

160 VI 2, 6. 161 VI 2, 6. 162 VI 4, 2. 163 VI 2, 6.
164 VI 4, 2. 165 VI 4, 3. 166 VI 5—8. 167 VI 5, 2.

Digitized by Google

Glück betreffen[168]. Sie bezieht sich also nur auf das Nützliche, sei es für den Handelnden selbst oder für die Gemeinschaft. So führt er den Perikles und andere Staatsmänner als Beispiele praktischer Klugheit an, weil sie die Fähigkeit besaßen, das, was für sie und die Menschen gut war, zu erkennen, und sagt, Leute solcher Art sollten Verwalter und Politiker sein.

Daß Aristoteles unter φρόνησις keineswegs sittliche Einsicht, Erkenntnis des Sittengesetzes und seiner Gebote versteht, zeigt sich auch in der Bemerkung, daß der höchste Rang unter den Wissenschaften der Weisheit zukomme und daß es eine Ungereimtheit sei, ihn der Politik oder der φρόνησις zuzuschreiben[169]. Die Weisheit sei die Wissenschaft und das Verstehen der erhabensten Dinge. Die φρόνησις dagegen habe es nur mit menschlichen Dingen und dem zu tun, worüber sich beraten läßt. Daher seien manche wissenschaftlich ungebildeten Menschen praktischer als andere, die wissenschaftliche Einsicht besäßen, besonders die Erfahrenen[170]. So könnten denn auch junge Leute nicht die φρόνησις besitzen, da eben diese es mit den Einzeldingen, die man nur durch Erfahrung kennenlernt, zu tun habe[171]. Dagegen liegt es auf der Hand, daß junge Leute sehr wohl ein zartes Gewissen haben und genau wissen können, was im einzelnen gut und böse ist. Es ist somit klar, daß Aristoteles unter φρόνησις nicht moralische Erkenntnis und sittliches Bewußtsein versteht, sondern nur praktische Klugheit.

Dennoch gibt er der φρόνησις eine größere Bedeutung für das sittliche Leben, als ihr nach diesen Darlegungen als Einzeltugend zuzukommen scheint. Nachdem er nämlich verschiedene Einwände gegen Wert und Notwendigkeit der φρόνησις zurückgewiesen hat, sagt er, die Tugend bewirke, daß der Mensch sich das rechte Ziel setze, die φρόνησις (also die Klugheit) aber gebe ihm die dazu führenden Mittel an. Wahrhaft tugendhaftes Handeln sei nämlich nur dort, wo auch die Absicht gut und richtig ist, also wo tugendhafte Gesinnung ist[172], und Klugheit sei nicht dasselbe wie Geistesschärfe oder geistige Gewandtheit (δεινότης)[173].

[168] VI 5, 4. [169] VI 7, 3. [170] VII 7, 7.
[171] VI 8, 5. [172] VI 12, 6 ff.
[173] Manche interpretieren dies Wort auch als Schlauheit, so G. Teichmüller, Die prakt. Vernunft bei Aristoteles, 1879, S. 16. Das Buch befaßt sich eingehend mit dem Begriff der φρόνησις. Er übersetzt das Wort mit „Lebensweisheit" (S. 17) und meint, die φρόνησις habe nach Aristoteles das Gute allgemein zu erkennen und sei nicht eine einzelne untergeordnete praktische Tugend (S. 14). Der ganze Inhalt der Ethik und Politik sei ihm durch die Tätigkeit der φρόνησις entstanden (S. 17). Danach wäre die φρόνησις bei Aristoteles das Organ der sittlichen Erkenntnis. Dem widersprechen die oben angeführten Stellen deutlich. Dort bedeutet φρόνησις ganz offenbar nur Klugheit.

Digitized by Google

Diese könne guten und schlechten Zielen dienen, die φρόνησις dagegen nur guten Zielen, darum sei sie nicht ohne Tugend, d. h. ohne tugendhafte Gesinnung möglich. Aristoteles schreibt also nur demjenigen wirkliche Klugheit zu, der eine gute Gesinnung und daher gute Absichten und Ziele hat, offenbar deswegen, weil nur solche zur Glückseligkeit führen können und die Klugheit ja die Aufgabe hat, die Wege und Mittel zum glückseligen Leben ausfindig zu machen. Wer also mit Geschick und Scharfsinn die Mittel zur Erreichung verwerflicher Ziele aufzufinden weiß, ist nicht klug, sondern töricht, da er früher oder später doch in sein Unglück rennt. Die Klugheit setzt somit nach Aristoteles tugendhafte Gesinnung voraus, wenn auch die vollendete Tugend erst durch sie zustande kommt.

Er meint nämlich[174], jede der sittlichen Tugenden scheine in gewisser Weise von Natur da zu sein, denn es gebe gerechte, besonnene, tapfere Menschen, die dies von Geburt an seien, und er will damit sagen, die Menschen kämen mit gewissen natürlichen sittlichen Anlagen und besonderen Tugendkeimen auf die Welt, die sich wie von selber entwickeln, so daß mancher von Anfang an gewisse Tugenden zu besitzen scheint; denn er lehrt an anderer Stelle[175] ausdrücklich, daß keine einzige ethische Tugend uns von Natur innewohnt, daß sie vielmehr alle durch Gewöhnung entstehen, und daß wir nur die Anlage haben, sie in uns aufzunehmen. „Wir suchen denn auch", fährt er fort[176], „noch das im vollen Sinn Gute (τὸ κυρίως ἀγαθόν) und verlangen, daß die Tugenden noch auf andere Weise im Menschen seien. Denn die natürlichen Neigungen (ἕξεις) sind auch in Kindern und Tieren vorhanden, aber ohne vernünftige Einsicht (νοῦς) erscheinen sie vielmehr schädlich, ja können zu schwerem Falle führen." Wenn aber die geistige Einsicht hinzukommt, dann wird die angeborene Eigenschaft erst zur eigentlichen Tugend. „Es gibt also zwei Arten von Tugend, nämlich die natürliche und die eigentliche (κυρία), d. h. die erworbene, und diese letztere ist ohne Klugheit (φρόνησις) nicht möglich"[177]. Vorher hatte er umgekehrt gesagt, daß es unmöglich sei, die φρόνησις zu besitzen, ohne tugendhaft zu sein[178]; er meinte dabei offenbar die natürliche (angeborene) Tugend und die darauf beruhende gute Gesinnung, vermöge deren einer sich gute Ziele vorsetzte. Diese ist ihm Voraussetzung der Klugheit, die Klugheit aber wieder Bedingung der eigentlichen ethischen Tugend. Bewiesen hat er diese Behauptung allerdings nicht. Er hat vielmehr nur dargelegt, daß die eigentliche Tugend durch die Einsicht, den νοῦς,

174 VI 13. 1. 175 II 1, 2 f. 176 VI 13. 1.
177 VI 13. 2. 178 VI 12, 10.

Digitized by Google

entsteht. Ja er gebraucht das Wort φρόνησις jetzt auch im Sinne von Einsicht. Er sagt nämlich[179]: „Deshalb (weil die Tugend nicht ohne Phronesis sein kann) behaupten einige, daß sämtliche Tugenden nur verschiedene Arten der Einsicht (φρονήσεις) seien, und Sokrates war teils im Recht, teils im Irrtum damit: er irrte darin, daß er meinte, alle Tugenden seien Einsichten (φρονήσεις), sagte aber sehr schön, daß sie nicht ohne Phronesis seien." In diesem Satz kann φρόνησις sowohl Einsicht als Klugheit bedeuten. Früher hatte Aristoteles das Wort Phronesis nur im Sinne von praktischer Klugheit genommen, als er diese Tugend als die Fertigkeit, sich richtig zu beraten in bezug auf Dinge, die das Glück des Menschen betreffen, beschrieb[180]. Jetzt scheint er es im weiteren Sinne zu nehmen, so daß es auch Einsicht bedeuten kann. So auch bald darauf[181]: „Jetzt fügen alle, wenn sie die Tugend definieren wollen, den Begriff der Fertigkeit (ἕξις) hinzu und sagen, sie sei die Fertigkeit, in bezug auf die in ihren Bereich gehörenden Dinge nach der richtigen Vernunft (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) zu handeln; richtig aber ist die, welche der φρόνησις entspricht. Sie scheinen also alle dunkel zu ahnen, daß eine solche Fertigkeit Tugend ist, wenn sie von der φρόνησις geleitet ist." Wenn Aristoteles jedoch in den letzten beiden Sätzen unter φρόνησις Einsicht im Sinne von νοῦς verstände, so würde die Erklärung von ὀρθὸς λόγος eine bloße Tautologie aussprechen, sie würde sagen: richtig ist die Vernunft, die der vernünftigen Einsicht entspricht, womit offenbar gar nichts gesagt wäre. Man muß also annehmen, daß er auch hier praktische Klugheit unter Phronesis versteht, und dann schreibt er allerdings dieser Tugend eine Bedeutung für das gesamte sittliche Leben zu, die man ihr für gewöhnlich nicht beilegt, und man muß dann annehmen, daß wirklich in Aristoteles' Sinne alles sittliche Handeln nur durch die kluge Beratschlagung über das, was zum Glücke führt, bestimmt und geleitet werde.

Jedenfalls gibt hier Aristoteles zum erstenmal eine deutliche Erklärung darüber, was er eigentlich unter ὀρθὸς λόγος, der ja die richtige Mitte beim Handeln immer bestimmen soll[182], versteht, und den zu definieren er in diesem sechsten Buch sich vorgesetzt hatte[183]. Ja er wiederholt diese Erklärung gleich darauf noch einmal[184]: „Man sollte in jener Definition noch eine kleine Änderung vornehmen, denn um Tugend zu sein, muß jene Fertigkeit sich nicht nur nach der richtigen Vernunft richten, sondern sie muß mit ihr unmittelbar verbunden sein. Die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος) aber ist eben in diesen

179 VI 13, 3. 180 VI 5, 4. 181 VI 13, 4.
182 VI 1, 1. 183 VI 1, 3. 184 VI 13, 5.

Digitized by Google

Dingen (d. h. im Bereich des Handelns) die φρόνησις" (womit hier nur die praktische Klugheit gemeint sein kann, da der Satz gar nichts sagen würde, wenn man φρόνησις hier mit „Einsicht" übersetzen wollte). Hier scheint also Aristoteles die richtige Vernunft, die das tugendhafte Handeln hervorbringt, deutlich mit der bloßen Klugheit zu identifizieren. Er zieht demgemäß zusammenfassend das Resultat seiner Untersuchung und sagt[185]: „Aus dem Gesagten wird es klar, daß es unmöglich ist, wahrhaft (κυρίως) tugendhaft zu sein ohne praktische Klugheit (φρόνησις) und daß man ebensowenig klug (φρόνιμος) sein kann ohne ethische Tugend" (nämlich ohne ein gutes Ziel). Freilich gibt dieser Satz einen ebensoguten Sinn, ja einen schöneren Sinn, wenn man φρόνησις mit Einsicht und φρόνιμος mit einsichtsvoll oder vernünftig übersetzt. Aber es widerspräche das dem durchgängigen Gebrauche des Wortes φρόνησις im Sinne von praktischer Klugheit seitens Aristoteles' in seiner Untersuchung über diese Tugend, und seiner Definition der φρόνεσις als einer Fähigkeit, sich zu beratschlagen in Dingen, die das Glück des Menschen betreffen[186]. Auch würde er auf seine Frage nach dem Wesen des λόγος ὀρθός, das er ja in diesem Buche untersuchen will, gar keine Antwort gegeben haben, wenn er unter φρόνησις nicht auch hier, wo er das Resultat zieht, die Klugheit verstände. Er sagt denn auch am Schluß von der Phronesis[187], daß sie zwar die Tugend eines Seelenteiles sei und daß es keinen richtigen Vorsatz ohne sie gebe, daß sie aber doch nicht über der Weisheit stehe, ja daß sie nicht dem besseren Teil der Seele angehöre, da sie eben bloß die Mittel zur Erreichung unseres Endzweckes, nämlich zur Glückseligkeit zu beschaffen habe; er meint also damit die Klugheit[188].

Wir stehen hiermit vor dem merkwürdigen Ergebnis, daß der richtige Begriff oder die richtige Vernunft, die das mittlere Maß in allem Handeln zu bestimmen und so das Handeln zu einem tugendhaften zu machen hat, nach Aristoteles nichts ist als die praktische Klugheit, die da berechnet, ob und wie jede einzelne Handlung zur bleibenden irdischen Glückseligkeit führen könne, und daß die Tugend nach ihm in der Fertigkeit, dies zu berechnen und danach zu handeln, besteht — ein Sittlichkeitsbegriff, der nur dadurch erträglich wird, daß Aristoteles von der Glückseligkeit einen sehr hohen und edlen Begriff hat. Wie himmelweit aber eine solche Berechnung absteht von dem,

---

185 VI 13, 6. 186 VI 5, 2. 187 VI 13, 7 f.

188 Auch K. L. Michelet, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral, 1827, S. 53, faßt die φρόνησις, insofern sie die Mitte bestimmt, als Klugheit auf.

Digitized by Google

was wir Gewissen nennen, und von dem Gedanken an eine ewige Ordnung der Dinge, die, weil von Gott begründet, als göttliche Stimme in der Tiefe der Seele zu uns spricht und Beobachtung fordert, das liegt auf der Hand. Plato war dieser Erkenntnis schon weit näher gekommen[189].

Es gehört indes noch etwas zum aristotelischen Tugendbegriff, was wir noch nicht besprochen haben und was höchst wichtig ist für seine Beurteilung. Aristoteles sagt nämlich[190]: Für die tugendhaften Werke genügt es, um gerecht und maßvoll

[189] Es ist daher eine viel zu wohlwollende Auslegung des aristotelischen Begriffes der φρόνησις, wenn Wittmann a. a. O. S. 76 sagt: „Zur φρόνησις gehört nicht bloß, daß der Mensch sittlich denkt und urteilt, sondern auch, daß er die entsprechende Gesinnung hat, willens ist, dem sittlichen Bewußtsein entsprechend zu handeln. Die φρόνησις ist also jetzt nicht mehr bloß sittliches Bewußtsein, sondern auch sittliche Gesinnung, fällt sonach im Wesen wieder mit der Tugend zusammen." Vielmehr setzt bei Aristoteles die φρόνησις allerdings eine tugendhafte Gesinnung, nämlich ein gutes Ziel des Handelns voraus; sie selber aber hat es nur mit der richtigen Wahl der Mittel zum Ziel zu tun. Sie ist ja nicht einmal Eigenschaft des besseren Teiles der Seele, was sie als tugendhafte Gesinnung doch auf jeden Fall sein müßte. Vollends unhaltbar sind folgende Sätze Wittmanns S. 77: „Unverkennbar ist auch, daß die φρόνησις in dieser mehr sokratischen Bedeutung dem Begriff des Gewissens mindestens nahe kommt." Und S. 84: „Die φρόνησις ist nicht mehr, wie bei Sokrates, die Erkenntnis des Nützlichen, sondern das Bewußtsein des Seinsollenden." Und gar folgender Satz S. 91: „Erscheint sie im Anschluß an Sokrates einerseits noch als berechnende Klugheit . . ., so verwandelt sie sich andrerseits in ein sittliches Bewußtsein, in das Bewußtsein des Sollens und der Pflicht, um von da aus sogar zu einer sittlichen oder gewissenhaften Gesinnung anzuwachsen." Davon ist doch in den aristotelischen Auseinandersetzungen über die φρόνεσις keine Spur zu finden. Es ist nur gesagt, daß die wahre Klugheit nur guten Zielen dient, d. h. Zielen, die zur wahren Glückseligkeit auf Erden führen (denn sonst wird sie zur Torheit). Ein Bewußtsein des Seinsollenden und der Pflicht und daraus entspringende Gewissensmahnungen hat man nicht in bezug auf irdische Glückseligkeit, sondern in bezug auf das ewige Ziel und im Gedanken an das göttliche Gesetz. Schreibt doch Aristoteles die Klugheit vorzüglich einem Perikles und anderen Staatsmännern zu. Was hat deren Klugheit aber mit dem Gewissen zu tun? Ja er sagt (VI 8, 1): „Die politische Einsicht und die φρόνησις sind ein und dieselbe Fertigkeit, wenn auch nicht in allen Beziehungen." Und sagt er doch auch ausdrücklich (VI 7, 6): „Die φρόνησις hat es mit den irdischen Gütern (ἀνθρώπινα) und überhaupt mit Dingen zu tun, über welche sich beraten läßt . . . Beraten aber tut kein Mensch über Dinge, welche nicht auf einen bestimmten Endzweck und zwar auf ein praktisches Gut hinauslaufen." — Was hat eine solche Beratung mit dem sittlichen Bewußtsein und dem Gewissen zu tun? Sie darf zwar nicht gegen das Gewissen verstoßen, aber sie hat es nur mit dem Zweckmäßigen zu tun, daher sie auch nach Aristoteles Erfahrung voraussetzt. Das Gewissen setzt zwar im einzelnen Belehrung voraus, aber nicht Erfahrung.

[190] II 4, 3.

Digitized by Google

zu heißen, nicht, daß sie diese Beschaffenheit haben, sondern der Handelnde muß auch eine bestimmte Gemütsverfassung haben: er muß sie erstlich mit Bewußtsein (nämlich des Guten) tun, sodann mit Vorsatz, und zwar mit einem solchen, der sie selbst zum Zwecke hat, und endlich mit Festigkeit und Beharrlichkeit. Daß es dem guten Handeln eigentümlich ist, selber Zweck zu sein, im Gegensatz zum Machen, das seinen Zweck in etwas anderem hat, betont Aristoteles öfter[191]. Ja er sagt ausdrücklich, daß der Vorsatz oder die Absicht mehr als die Handlungen Kriterium des sittlichen Charakters sei[192]. Ebenso sagt er[193], daß gewisse Menschen darum, weil sie gerechte Handlungen tun, noch nicht Gerechte sind, nämlich die, welche die Vorschriften der Gesetze unfreiwillig oder unwissentlich oder aus einem andern Grunde, jedoch nicht um ihres Inhaltes willen erfüllen; vielmehr müsse das Tun des Gerechten mit Vorsatz und um dessen willen, was er tut, geschehen. Handlungen heißen ihm also gerecht und besonnen, wenn sie so beschaffen sind, wie der Gerechte und Besonnene sie tun würde; gerecht und besonnen aber ist nicht jeder, der solche Handlungen tut, sondern der, welcher sie so tut wie die Gerechten und Besonnenen. Aristoteles verlangt somit von jeder wahrhaft tugendhaften Handlung auch die der betreffenden Tugend entsprechende Gesinnung und bleibende Willensbeschaffenheit, welche das Gute der Handlung als solches will, wobei allerdings, wie wir gesehen, das Gute wesentlich nur in der Einhaltung der rechten Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig besteht, was wieder nur Sache der Klugheit ist, die die passenden Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit auf Erden herauszufinden hat. Er verlangt aber noch mehr: Damit jemand auf sittliche Belehrung höre, muß schon eine der Tugend verwandte moralische Gesinnung (ἦθος) vorhanden sein, die das sittlich Schöne liebt und das Unsittliche haßt[194]. Denn derjenige sei kein Tugendhafter, der keine Freude an schönen und guten Handlungen hat, wie auch niemand den einen Gerechten nennen möchte, der am Gerechthandeln keine Freude hat, und den einen Freigebigen, der nicht seine Wohltaten gern und freudig tut[195]. Eine solche Gesinnung aber werde nur durch richtige Erziehung und Gesetzgebung erzielt, die die Jugend zu einem maßvollen und enthaltsamen Leben heranzubilden sucht[196]. Ja auch die Männer bedürften gesetzlicher Vorschriften, um jene Bemühungen fortzusetzen und sich in der Tugend zu befestigen, da die Mehrzahl der Menschen sich mehr dem Zwange und den Strafen fügten als der Rücksicht auf das sittlich Schöne[197]. Nur der Gute

[191] VI 2, 5. [192] III 2, 1. [193] VI 12, 7. [194] X 9, 8.
[195] I 8, 12. [196] X 9, 8. [197] X 9, 9.

Digitized by Google

werde durch diese bestimmt und gehorche der vernünftigen Zurede, während der Schlechte, der nur seiner Lust nachlaufe, durch Schmerz im Zaum gehalten werden müsse[198].

Aristoteles verlangt also deutlich vom tugendhaften Manne auch tugendhafte Gesinnung. Ein äußerlich tugendhaftes Verhalten, das nur durch Gesetze und Furcht vor Strafen erzwungen ist, genügt ihm nicht; ein solches kann sich auch bei den „Schlechten" finden. Der Vorwurf, der von einzelnen Kritikern seiner Ethik erhoben worden ist, daß er die Sittlichkeit nur in äußeren tugendgemäßen Handlungen gesehen habe, und nicht in der inneren Gesinnung und Seelenbeschaffenheit[199], ist also ungerecht. Denn er fordert ja eben gerade eine solche vom tugendhaften Manne und will sie durch staatliche Gesetzgebung und eine ihr entsprechende Erziehung erzielt sehen. Der Staat ist eben für Aristoteles auch zur Erhaltung der Sittlichkeit und zur sittlichen Erziehung der Bürger da, wie schon für Plato. Daß er aber auch auf die Betätigung der Tugend großes Gewicht legt und sich nicht mit der guten Gesinnung begnügt, darin kann man ihm nur zustimmen. Denn die Tugend ist nicht bloß Gesinnung, sondern die Fertigkeit, der guten Gesinnung gemäß zu handeln. Und diese wird eben durch Übung erzielt. Gesinnung ohne Betätigung, ohne „gute Werke" ist noch keine Tugend und ist für die Mitmenschen ohne Wert. Das Mangelhafte im aristotelischen Tugendbegriff ist vielmehr, wie schon dargelegt, dies, daß die gute Gesinnung selbst bei ihm lediglich vernunftgemäßes, maßvolles, von der Klugheit bestimmtes Verhalten mit dem Zweck irdischer Glückseligkeit zum Gegenstand hat.

Um völlig klar darüber zu werden, worin nach Aristoteles die gute Gesinnung des Menschen besteht, müssen wir noch genauer als bisher zu erkennen suchen, welche Eigenschaften er von einem guten Willen verlangt. Das erste Erfordernis eines solchen ist natürlich ein gutes Endziel und dies liegt nach Aristoteles in dem, was die wahre Glückseligkeit ausmacht, nämlich in der Weisheit, d. h. der Erkenntnis der höchsten Wahrheiten, vor allem Gottes. Der Wille ist aber andererseits

---

198 X 9, 10.

199 So behauptet E. Luthardt, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der christlichen Moral, 1870, II, S. 8 und derselbe, Die antike Ethik, S. 69. Und früher schon Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehren, 1803, S. 56 u. 141. Gegen diesen betont sehr richtig Michelet a. a. O. S. 42, daß Aristoteles mit Recht nicht das bloße Hegen der guten Gesinnung als das Höchste betrachte, sondern die Äußerung und Wirksamkeit der inneren Gesinnung und Fertigkeit.

Digitized by Google

nur gut, wenn auch die Mittel, die ihn zum Ziele führen sollen und auf die er ebenfalls gerichtet ist, gut sind. Wir haben also noch zu fragen, worin nach Aristoteles das sittlich Gute der einzelnen Zwecke und Motive des Willens liegt, insbesondere welche Rolle Lust und Unlust bei einem guten Willen nach seiner Ansicht spielen.

Wir haben schon gesehen, daß nach unserm Philosophen die Lust ein wesentliches Element der Glückseligkeit ist, indem sie die tugendgemäße Tätigkeit, in der diese liegt, vollendet, und daß sie somit auch Gegenstand des Strebens sein darf. Ja das Verlangen nach Lust ist nach seiner Ansicht für den Menschen naturnotwendig und somit auch vernunftgemäß, falls nur die Tätigkeit, an die die Lust sich knüpft, gut und vernunftgemäß ist. Überhaupt sind die Empfindungen der Lust und Unlust nach Aristoteles von der größten Bedeutung für das menschliche Handeln und hat insbesondere die Tugend es hauptsächlich mit ihnen zu tun, nämlich mit ihrer Beherrschung; denn der Lust wegen tun wir das Schlechte und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute[200]. Ferner ist ein Zeichen hierfür, daß jede Handlung und alles, was wir erleiden, Lust oder Schmerz zur Folge hat[201]. Sodann sind es die Empfindungen der Lust und Unlust, durch die die Laster entstehen, indem der Mensch ihnen zur unrechten Zeit oder in unrechter Weise oder sonst unter unpassenden Umständen nachjagt oder sich entzieht, oder wenn diese Empfindungen überhaupt solche sind, die er nicht suchen oder nicht meiden dürfte[202]. Dagegen erwählt und tut die Tugend in bezug auf die Empfindungen der Lust und Unlust allemal das Beste[203]. Die Tugend zeigt sich somit nach Aristoteles im richtigen Wählen und Meiden von Lust und Unlust. Der Tugendhafte darf manchen Lüsten sich zuwenden (unter angemessenen Umständen) und muß andere meiden; er muß manche Unlust auf sich nehmen und darf andere fliehen. Aristoteles erklärt das näher[204]: Drei Dinge, sagt er, bestimmen unser Tun: das Schöne (d. h. das sittlich Gute, honestum), das Nützliche und das Angenehme; und drei entgegengesetzte bestimmen unser Lassen: das Häßliche (d. h. das Unsittliche), das Schädliche und das Unangenehme. In all diesen Dingen ist es der Gute, der das Rechte trifft, der Böse, der das Unrechte tut, hauptsächlich hinsichtlich des Angenehmen. Denn diese Empfindung zu meiden ist am schwierigsten, weil sie uns am meisten naturgemäß und von Kindesbeinen an mit uns verwachsen ist[205]. Auch aus diesem Grunde hat es die Moral hauptsächlich mit den

[200] II 3, 1. [201] II 3, 3. [202] II 3, 5.
[203] II 3, 6. [204] II 3, 7. [205] II 3, 8.

Digitized by Google

Empfindungen der Lust und Unlust zu tun; denn wer darin sich wohl verhält, ist ein guter, wer schlecht, ein schlechter Mensch[206].

Die Rücksicht auf das Angenehme und Unangenehme ist also ein ausschlaggebendes Motiv des menschlichen Handelns. Aber wann ist dieses Motiv gut und wann schlecht? Wann dürfen wir eine Lust zum Zweck machen und wann die Unlust fliehen und wann beides nicht? Hierauf haben wir noch keine klare Antwort von unserm Philosophen erhalten. Er sagt, der Gute trifft darin das Rechte, der Schlechte verfehlt es[207]; und ein andermal, in allen diesen Dingen sei der Tüchtige der Maßstab des Richtigen und nur diejenigen Lüste seien wahre, also gute und anzustrebende, die dem tugendhaften Manne als solche erscheinen und die ihn erfreuen[208]. Nun wenn nur diejenigen Lüste zu billigen sind, die der tugendhafte Mann als wahre und gute ansieht, so sind das offenbar die, welche des Menschen würdig sind, bei denen also der Mensch das bewahrt, was ihn zum Menschen macht und vor den übrigen Wesen auszeichnet, nämlich die Herrschaftsstellung der Vernunft gegenüber den vernunftlosen Kräften und Trieben seiner Seele. Und ebenso darf er derjenigen Unlust nicht ausweichen, die er auf sich nehmen und ertragen muß, wenn die Vernunft in ihm die Herrschaft bewahren soll. Beides ist aber offenbar stets dann der Fall, wenn das Verhalten des Menschen gegenüber Lust und Unlust geeignet ist, ihn seinem letzten Ziele, der Glückseligkeit näher zu bringen. Eine Lust ist also gut und erlaubt, wenn sie den Menschen zu seinem letzten Ziele fördert; schlecht, wenn sie der Erreichung desselben hinderlich ist. Und eine Unlust ist nützlich und deshalb zu wählen, wenn ihre Ertragung notwendig ist, um zur Glückseligkeit zu gelangen, meidenswert dagegen, wenn sie hierfür unnütz oder gar schädlich ist. — Dies hat Aristoteles nicht direkt gelehrt, aber es liegt in der Konsequenz seiner Lehre von der Glückseligkeit als dem Endziel des Menschen und vom tugendhaften Manne als dem Maßstab für die Beurteilung der Lüste und des richtigen Verhaltens gegenüber Lust und Unlust.

Die Motive und Einzelzwecke des Menschen wären hiernach gut, wenn sie seiner Würde als Vernunftwesen entsprechen und zugleich in Harmonie mit seiner Bestimmung stehen. Aristoteles macht aber noch einen andern Unterschied in den Zwecken des Willens. Er sagt nämlich[209], an und für sich und der Wahrheit nach sei der Gegenstand des Wollens das Gute (wie schon Plato gelehrt hatte), für den einzelnen aber das ihm gut Scheinende: nämlich für den Tüchtigen das wahrhaft Gute, für den Schlechten

[206] II 3, 10. [207] II 3, 7. [208] X 5, 10. [209] III 4, 4.

Digitized by Google

dagegen das Zufällige, d. h. was ihm zufällig gut scheint. Der tüchtige Mensch aber urteile darüber richtig, und in allen Dingen sei das wahr, was ihm wahr scheint. Ja der größte Vorzug eines solchen sei eben, daß er in allen Dingen das Wahre sehe und gleichsam Richtschnur und Maß davon sei, während die Menge durch die Lust sich betrügen lasse, die ein Gut scheine, ohne es zu sein. — Hier sehen wir wieder den tüchtigen Menschen selbst zum Kriterium des Guten und Schlechten, diesmal hinsichtlich der Zwecke des Willens gemacht. Aber dadurch wird die Frage nach dem, was gute und schlechte Zwecke unterscheidet, nicht aufgehellt, desgleichen nicht die nach dem Unterschied des wahrhaft und scheinbar Guten. In Konsequenz der aristotelischen Lehre von der Glückseligkeit kann aber der letztere Unterschied nur darin liegen, daß die wahrhaft guten Zwecke den Menschen wirklich zur Glückseligkeit führen, indem sie für ihn wirklich gut, d. h. ein Gut sind, während die scheinbar guten solche nur vorspiegeln, aber nicht gewähren, vielmehr nur momentane Lust erzeugen, danach aber Schaden bringen. Und so können auch die guten und schlechten Zwecke sich in Aristoteles' Sinne nur hierin unterscheiden. Denn ein bloß scheinbar guter Zweck ist eben in Wirklichkeit ein schlechter.

Wir sehen hieraus zugleich, daß Aristoteles bei all diesen Untersuchungen das „Gute" immer nur im relativen Sinne versteht als das für den Willen Gute, d. h. ihm Befriedigung Gewährende, nicht aber als das an sich absolut und sittlich Gute. Dieses nennt er vielmehr das Schöne (*καλόν*). Auch ist es ihm nicht gelungen, eine befriedigende Norm für den Willen und eine klare Wesensbestimmung des guten Willens aufzustellen.

Worin liegt nun aber nach Aristoteles die Güte der menschlichen Handlungen selbst, d. h. ihres Objektes und was ist deren Norm? Aristoteles hat über die Handlungen nicht speziell und getrennt von den Tugenden und Zwecken gehandelt. Sie sind ihm Betätigungen der Fertigkeiten, also der Tugenden und Laster und zugleich das, wodurch beide entstehen[210]. Nun besteht aber die Tugend nach ihm in einem gewissen Mittelmaß zwischen Zuviel und Zuwenig und ebenso das tugendhafte Handeln in der Einhaltung dieses Mittelmaßes und im richtigen Treffen der Mitte zwischen den genannten Extremen, und dieses betrachtet er, wie wir sahen, als Aufgabe der richtigen Vernunft, genauer der Klugheit. Sittlich gut ist ihm somit dasjenige Handeln, das von der richtigen Vernunft geleitet in jedem Fall die richtige Mitte zwischen zuviel und zuwenig trifft, derart, daß die

[210] II 4.

Digitized by Google

einzelne Handlung zugleich ein Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit ist. Denn dies beides ist dasselbe für Aristoteles: das Mittlere ist das, was die richtige Vernunft vorschreibt[211] und dies ist das, was die praktische Klugheit als Mittel zur Glückseligkeit erkennt[212]. Norm des sittlichen Handelns ist danach das Verhältnis der Handlungen zum Endzweck des menschlichen Lebens, zur Glückseligkeit, bzw. die Vernunft, die dieses Verhältnis von Fall zu Fall erkennt, genauer die praktische Klugheit, die auf Grund von Erfahrungen darüber das richtige Urteil fällt. — Es braucht nicht näher dargetan zu werden, daß diese Bestimmung der Norm des menschlichen Handelns dem wahren Wesen der Sittlichkeit ebensowenig gerecht wird, wie die aristotelische Bestimmung des letzten Zieles. Da dieses für Aristoteles nur ein irdisches ist, irdische Glückseligkeit, wenn auch durchaus reiner und edler Art, so ist auch der Weg, der dahin führt, nur der Weg irdischer Klugheit. Es ist nur die Tugend der wohlgeordneten natürlichen Selbstliebe, die nach jenem Ziele strebt und jenen Weg geht[213]. Diese Art von Selbstliebe ist auch himmelweit verschieden von dem christlichen Streben nach dem Seelenheil. Denn dieses Streben ist nach Ziel und Antrieb übernatürlich und schließt alle Zwecke der Gottes- und Nächstenliebe ein, indem es ohne Erfüllung der diesbezüglichen Pflichten sein Ziel nicht erreichen kann.

Es gehört endlich zu einer tugendhaften Handlung nicht nur, daß ihr Objekt und ihre Zwecke von der richtigen Vernunft bestimmt sind, sondern es müssen auch sämtliche Umstände, unter denen sie geschieht, derselben entsprechen. Das fordert Aristoteles ausdrücklich. So sagt er, daß die verschiedenen Leidenschaften und Empfindungen nur dann das mittlere Maß einhalten und so sind, wie es die Tugend verlangt, wenn sie zur gehörigen Zeit, bei gehörigem Anlaß, gegenüber den Personen, bei denen es angemessen ist, aus geziemenden Beweggründen und in der Weise, wie es sein soll, vorhanden sind[214]. Und dasselbe gilt natürlich von den Handlungen. Wie jedoch die Vernunft dies alles erkennt und bestimmt, nach welchem Maßstab und welchen Gesichtspunkten sie dabei verfährt, damit eine Handlung ihren sämtlichen Umständen nach so sei, wie sie sein soll, das hat Aristoteles nicht gesagt. Wir erfahren nicht von ihm, ob die

---

211 VI 1, 1. 212 VI 5, 4. 13, 5.

213 Mit Recht sagt darum auch Überweg, Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip, 1853, S. 76: „Die ethische Lehre des Aristoteles ist erhaben über alle niedere Selbstsucht, aber nichtsdestoweniger bleibt eine vernunftgemäße Selbstliebe ihr einziges Prinzip."

214 II 6, 11.

Digitized by Google

Umstände der Handlung etwa dem letzten Ziel des Menschen oder der vernünftigen Natur oder den Beziehungen und der allgemeinen Ordnung, in die der Mensch hineingestellt ist, oder dem Gemeinwohl oder welchem Gute sonst angemessen sein müssen. Wir erfahren nur, daß der ὀρθὸς λόγος, um die richtige Mitte zu treffen, alle Umstände der Handlung berücksichtigen müsse und daß dies in der Weise zu geschehen habe, wie ein tüchtiger und tugendhafter Mann es macht.

Es bleiben daher, so fein und scharfsinnig auch unser Philosoph Ziel und Wesen der Tugend in vieler Hinsicht analysiert hat, in seinem Sittlichkeitsbegriff doch manche Dunkelheiten und Unbestimmtheiten, die aufzuhellen oder zu beseitigen seinen Nachfolgern im Gebiet der Ethik noch vorbehalten blieb, soweit das mit den Mitteln rein natürlicher Erkenntnis überhaupt möglich war.

Theophrast und Eudemos.

Eine geringe Variation erhielt die Ethik des Aristoteles durch seinen Schüler Theophrast. Er hält zwar alle wesentlichen Begriffsbestimmungen der aristotelischen Ethik fest, räumt aber den äußeren Gütern und äußeren Verhältnissen eine etwas größere Bedeutung für das sittliche Leben ein als sein Lehrer[1]. Auch er bevorzugt die theoretische Tätigkeit vor der praktischen. Letztes Ziel aller menschlichen Tätigkeit und aller Philosophie ist auch nach ihm das glückselige Leben auf Erden[2]. Zwar ist ihm die Tugend um ihrer selbst willen begehrenswert und vorzugsweise ein Gut[3], wie ebenfalls Aristoteles schon gelehrt hatte; aber er leugnet, daß die Tugend zur Glückseligkeit ausreiche, daß die äußeren Umstände gleichgültig seien, daß z. B. die Glückseligkeit mit äußersten körperlichen und seelischen Leiden wie Foltern und Martern, Verbannung, Zerrüttung des Vaterlandes und dergleichen zusammenbestehen könne[4], und bekundet damit

[1] Vgl. Zeller II, II⁴, S. 855.

[2] Cicero, De finibus bonorum et malorum V 29, 86: Omnis auctoritas philosophiae, ut ait Theophrastus, consistit in vita beata comparanda; beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus.

[3] Cicero, De legibus I 13, 37 f., wo Theophrast zu denen gezählt wird, qui omnia recta et honesta per se expetenda duxerunt, und die gelehrt hätten, daß nichts unter die Güter zu rechnen sei, was nicht an sich selbst lobenswert sei.

[4] Cicero, Tuscul. disput. V 9, 24: Hoc illud est, quod Theophrastus sustinere non potuit. Nam cum statuisset verbera, tormenta cruciatus, patriae eversiones, exilia, orbitates magnam vim habere ad male misereque vivendum, non est ausus elate et ample loqui, cum humiliter demisseque sentiret.

Digitized by Google

gleich Aristoteles im Gegensatz zu den Stoikern seine Aufrichtigkeit, obwohl Cicero ihn deshalb tadelt und obwohl man behaupten darf, daß ein wichtiges Element der Glückseligkeit, nämlich die auf dem Frieden des guten Gewissens basierende Gemütsruhe auch bei solchen Heimsuchungen bestehen kann. Überhaupt wird nach Theophrast die Glückseligkeit beeinträchtigt durch die Störungen, die das leibliche Leben dem geistigen bereitet[5], durch die Kürze des menschlichen Lebens, welches, wenn verlängert, mit allen Künsten und Wissenschaften würde geziert werden können[6], kurz durch die Abhängigkeit des Menschen von Umständen, die nicht in seiner Gewalt stehen. Ja er stimmte dem Satz zu, nicht die Weisheit, sondern der Zufall (fortuna) regiere das Leben[7]. Wenn diese Sentenz auch zu verwerfen ist, so ist doch jene Betonung der Bedingtheit und der Schranken irdischer Glückseligkeit sehr berechtigt, aber diese Bedingtheit beweist eben nur, daß die auf Erden erreichbare Glückseligkeit nicht das Endziel und die letzte Bestimmung des Menschen sein kann, sondern daß diese im Jenseits gesucht werden muß, eine Erkenntnis, zu der Theophrast gleich seinem Lehrer Aristoteles — im Gegensatz zu Plato — noch nicht gekommen ist.

Aber auch diejenige Glückseligkeit, die nach Theophrast im irdischen Leben erreichbar ist, paßt nur für wenige Menschen. Denn sie beruht auf Entbehrung der Ehe und des Familienlebens, die Theophrast als Hindernisse der philosophischen Betätigung und Gemütsruhe und darum der Glückseligkeit betrachtet[8]. Diese Art von Eudämonie aber kann nicht die Bestimmung aller Menschen sein, also auch nicht schlechthin als menschliches Endziel und höchstes Gut anerkannt werden.

Den Begriff der Tugend faßt Theophrast ebenso wie Aristoteles als das Einhalten der richtigen Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, genauer als die hierauf gerichtete, von Einsicht geleitete Willensbeschaffenheit[9]. Die Mängel dieser Defi-

---

[5] Plut., De sanitate tuenda 24.

[6] Cicero, Tuscul. III 28, 69: Theophr. autem moriens accusasse naturam dicitur, quod ... hominibus tam exiguam vitam dedisset; quorum si aetas potuisset esse longinquior, futurum fuisse ut omnibus perfectis artibus omni doctrina hominum vita erudiretur.

[7] Cicero, Tuscul. V 9, 25.

[8] Theophr. opera ed. Schneider V 221 ff. In einem von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Fragment des Liber de nuptiis von Theophrast werden diese und andere Gründe für den Satz: non est ergo uxor ducenda sapienti ausführlich dargelegt.

[9] Stob. eclogae II 300 (rec. Meineke): *δι' ὃ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

Digitized by Google

nition haben wir schon bei Betrachtung der aristotelischen Tugendlehre erkannt.

Eine bedeutendere und wertvollere Ergänzung erfuhr das aristotelische Moralprinzip durch seinen Schüler Eudemos, dem jetzt allgemein das unter dem Namen der Eudemischen Ethik überkommene Buch, das früher für ein Werk des Aristoteles galt, zugeschrieben wird, wenn auch nur als Bearbeitung der Nikomachischen Ethik. Während Aristoteles seine Sittenlehre und sein ethisches Grundprinzip rein aus den natürlichen Anlagen und Aufgaben des Menschen herleitet und auch auf deren Auswirkung und Erfüllung beschränkt hatte und daher das sittliche Wollen und Handeln des Menschen in keinerlei Beziehung zur Gottheit setzte, bringt Eudemos sowohl Ursprung als Ziel des menschlichen Handelns in enge Verbindung mit der Gottesidee. Er meint nämlich, daß manche Menschen, ohne Klugheit zu besitzen, doch in all ihrem Tun Glück haben, und führt diese Erscheinung teils auf das Schicksal, teils aber auch auf eine eigentümlich glückliche Naturanlage solcher Personen zurück, aus der ein natürlich richtiges Begehren und Streben hervorgeht[10]. Diese Naturanlage aber führt er, da sie der Mensch sich nicht selbst gegeben hat, auf die Gottheit zurück, insofern diese die erste Ursache der Bewegung in der Seele ist[11]. Bei denen nämlich, die, ohne Einsicht zu besitzen, ständig vom Glück begünstigt werden, werde die Vernunft ersetzt durch die Begeisterung oder eine augenblicklich wirkende Sehergabe, die mit der Vernunft nichts zu tun hat, bei den einen als Erfahrung, bei den andern als Gewohnheit erscheint, schließlich aber sei dies alles auf die Gottheit zurückzuführen. „Denn diese ist es, welche das Zukünftige wie das Gegenwärtige richtig erschaut“[12]. Diese Gedanken berühren sich sehr nahe mit ähnlichen Anschauungen Platos und erinnern an dessen Zurückführung der politischen Tüchtigkeit auf die *θεῖα μοῖρα*.

Aber Eudemos geht noch weiter. Er bezeichnet am Schluß seines Buches[13] dasjenige Wählen und Besitzen des von Natur Guten, welches die Erkenntnis Gottes am meisten fördert, als das beste und als das sittlich schönste Ziel; was aber wegen eines Zuviel oder Zuwenig die Erkenntnis und Verehrung Gottes hindert, als verwerflich[14]. Hiermit wird das sittliche Handeln direkt in Beziehung zu Gott gesetzt, die Erkenntnis und Ver-

[10] Eud. VIII 2. [11] Ebd. [12] VIII 2, 23. [13] VIII 3.

[14] VIII 3, 16: *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ..., αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸ θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη*

Digitized by Google

ehrung Gottes als eigentliches Ziel des menschlichen Lebens proklamiert und die Ethik also in unmittelbarste Verknüpfung mit der Religion gesetzt. Ja die Annäherung an Gott und die Entfernung von ihm wird zum Maßstab des Guten und Bösen erklärt. Damit geht Eudemos einen bedeutenden Schritt über Aristoteles hinaus und nähert sich stark der christlichen Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit. Ja er ergänzt und vervollkommnet das aristotelische Moralprinzip nach der religiösen Seite hin, freilich hat er sich mit einer kurzen Andeutung begnügt und diesen wertvollen Gedanken nicht näher ausgeführt. Es verdient jedoch besonders hervorgehoben zu werden, daß er als Ziel des sittlichen Strebens nicht bloß die Gotteserkenntnis, sondern sogar die Gottesverehrung hinstellt, womit erst ein wahrhaft religiöses Element in die Ethik kommt und womit er sogar über Plato sich erhoben hat.

Sehr stark betont Eudemos auch die Forderung, daß das sittlich Gute um seiner selbst willen getan werden müsse [15]. Sittlich gut sei der Mensch dann, wenn er in seinen Handlungen das Gute, das an und für sich Lobenswerte, um seiner selbst willen verwirkliche. Wer es nur um natürlicher Güter willen tue, sei noch nicht gut, da es ihm nicht um das sittlich Gute zu tun sei. Doch dies hat auch Aristoteles schon gelehrt.

Die Stoa.

Die Ethik der Stoiker ging nicht aus der des Aristoteles und auch nicht aus der platonischen hervor, vielmehr war sie eine Weiterentwicklung der Ethik der Kyniker. Da ihre Entstehung und Entwicklung aber in die nacharistotelische Zeit fällt, bringen wir sie erst jetzt zur Sprache. Ihren Begriff vom sittlich Guten werden wir aus ihrem ethischen Grundprinzip erkennen und dieses ergibt sich wieder aus ihrer Lehre vom höchsten Gut, weshalb wir diese zuerst zu betrachten haben [1].

Die Stoiker setzen nun das höchste Gut und damit die Glückseligkeit in die Tugend selbst, und zwar mit folgender Begründung. Der allgemeinste Grundtrieb aller Lebewesen ist nach ihnen der Selbsterhaltungstrieb [2]. Sie schreiben deshalb auch allen Lebewesen Bewußtsein zu [3]. Aus dem Selbsterhaltungstrieb folgt aber, daß jedes Wesen nach dem strebt, was seiner

15 VIII 3, 6.

1 Vgl. Zeller a. a. O. III⁴ 1, S. 212 ff.

2 Diog. Laert. VII 85: *Τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό.* 3 L. cit.

Digitized by Google

Natur gemäß ist, wie auch daß für jedes dasjenige Wert hat, was ihm gemäß ist, und daraus folgt wieder, daß das höchste Gut oder die Glückseligkeit für alle im naturgemäßen Leben liegt. Für jedes Wesen aber besteht das naturgemäße Leben in der Übereinstimmung mit der Grundverfassung seines Wesens, und da diese für den Menschen in der Vernünftigkeit liegt, so besteht für den Menschen das naturgemäße Leben in der Übereinstimmung seines Lebens mit der Vernunft[4]. Diese Übereinstimmung aber macht auch das Wesen der Tugend aus; denn sie besteht darin, daß die unvernünftigen Teile der Seele dem vernünftigen gehorchen[5]. Für den Menschen ist also naturgemäß leben und vernunftgemäß oder tugendhaft leben dasselbe.

Worin besteht nun aber das vernunftgemäße Leben? Ist die menschliche Vernunft die alleinige und letzte Norm, die in sich alle Weisungen und Einzelvorschriften enthält, oder nimmt sie diese anderswo her und von wo? Auf diese Frage finden wir bei den Stoikern immer wieder die Antwort, daß das vernunftgemäße Leben das naturgemäße sei. Da aber für den Menschen nach ihrer Lehre das Naturgemäße eben das Vernunftgemäße ist, weil die Vernunft das Wesen des Menschen ausmacht, so scheint sich ihre Lehre über die Tugend in einem circulus vitiosus herumzudrehen. Die Frage ist also: was ist mit der Natur, der das vernunftgemäße Leben entsprechen soll, gemeint? Und darauf finden wir verschiedene Antworten bei den Häuptern der stoischen Schule, und zwar solche von wachsender Bestimmtheit.

Zenon[6] nämlich, der Stifter der Stoa, der bereits lehrte, daß tugendhaft leben so viel wie naturgemäß leben heiße[7], verstand dabei unter Natur die Menschennatur. Diese faßte er als einheitlich auf: Vernunft und Natur im Menschen sind ihm keine Gegensätze; denn das Wesentliche der menschlichen Natur ist ihm die Vernunft. Als Grundtrieb der menschlichen Natur betrachtet schon er den Selbsterhaltungstrieb. Das Ziel des Menschen aber ist nach Zenon, in Übereinstimmung mit der Natur und das heißt mit der Vernunft zu leben[8]. Er wollte damit wahrscheinlich

[4] Seneca ep. 121, 14: Dicitis omne animal primum constitutioni suae conciliari, hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali.

[5] Sen. ep. 92, 1: Puto inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale. Illud huic servit.

[6] Vgl. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897, S. 28 ff.

[7] Diog. L. VII 87: *Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως, τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν.*

[8] L. cit.

Digitized by Google

sagen, daß das Glück des Menschen auf einer gewissen inneren Harmonie der Triebe mit der Vernunft beruhe, während der innere Zwiespalt durch die Leidenschaften entstehe und unglücklich mache[9]. Danach beruht das Glück des Menschen auf der Herrschaft der Vernunft und des vernünftigen Urteils über die Triebe; sein Elend auf der Herrschaft der Triebe über die Vernunft. Und ersteres erscheint als das Naturgemäße; letzteres als naturwidrig. Die Natur des Menschen, insofern sie vernunftbegabt ist, gilt ihm also als Führerin zur Tugend.

Der Begriff der Natur als Norm des vernunftgemäßen Handelns wird aber bei Zenons Schülern ein weiterer, nachdem dieser schon durch den Ausbau seiner Weltanschauung nach der physikalischen Seite in Anlehnung an Heraklit seinen Blick über die menschliche Natur hinaus auf die des Kosmos gerichtet hatte. So gab Kleanthes[10] der Zenonischen Forderung des *ὁμολογουμένως ζῆν*, indem er *τῇ φύσει* hinzusetzte, einen neuen umfassenderen Sinn; denn er verstand unter Natur dabei nicht bloß die menschliche, sondern die allgemeine (*κοινὴ φύσις*)[11], die Natur des Weltalls. Die Bestimmung und das höchste Gut des Menschen ist danach, in Harmonie mit dem Weltall und der dasselbe regierenden Weltvernunft zu leben. Kleanthes nennt diese (in seinem Hymnos auf Zeus[12]) bald das allgemeine Gesetz (*κοινὸς νόμος*), bald die allgemeine Vernunft (*κοινὸς λόγος*). In dem ewigen Wesen des Alls, heißt es dort, ist ein waltendes Gesetz, dem unter den Menschen nur die Bösen zu entfliehen suchen. Wer jenem Gesetz folgt, führt ein weises und glückliches Leben. Wer dagegen wahnbefangen allerhand Scheingütern nachjagt, sei es dem Ruhm oder dem Gewinn oder der Wollust, erreicht nur das Gegenteil von dem, was er gewünscht. Es ist also ein immanentes Weltgesetz, durch das der höchste Gott die Welt und zugleich die Schicksale der Menschen lenkt „im Bunde mit Dike", also ein gerechtes Gesetz, das die ganze Natur, den Menschen einbegriffen, regiert und das zugleich in den Schicksalen der Menschen sich auswirkt, Glück oder Unglück bringend, je nachdem die Menschen dem Gesetze gehorchen oder zuwiderhandeln. Es ist eine Ordnung des Alls, ein Naturgesetz, das die ganze Natur umfaßt und dem auch der Mensch untersteht und sich anzupassen hat. Tut er dieses, so handelt er gut; tut er es nicht, so muß er die Folgen davon lei-

[9] Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 31. [10] Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 34 f.

[11] Diog. L. VII 89: *Ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνον ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτε δὲ καὶ τὴν περὶ μέρους.*

[12] Stob. ecl. I 1, 12, p. 25, 3 (Wachsmuth). (Bei Arnim. Stoic. vet. fragm. I n. 537).

Digitized by Google

dend an sich erfahren und diese Folgen sind selbst wieder eine Wirkung jener Weltordnung, durch die der Widerstrebende derselben unterworfen wird. Diese Lehre von dem allumfassenden Weltgesetz, das zugleich das sittliche Gesetz für den Menschen ist, hat sich als höchst fruchtbare und tiefe Erkenntnis erwiesen; sie hat fortgewirkt im römischen Recht und ist in der christlichen Ethik festgehalten worden als Lehre von der lex aeterna.

Der Begriff des naturgemäßen Lebens bekommt durch diese Erweiterung des Begriffes „Natur" einen weit klareren und bestimmteren Inhalt, als er ihn bei Zenon hatte. Es liegt darin die Forderung, sein Handeln an die Eigenschaften der Dinge, mit denen wir es zu tun haben, anzupassen, und eben dies ist es auch, was die Vernunft vom Menschen fordert und worin das vernunftgemäße Leben besteht.

Zu noch größerer Bestimmtheit hat den Gedanken vom naturgemäßen Leben Chrysippus geführt[13]. Auch er geht vom Selbsterhaltungstrieb, den die Natur jedem Lebewesen mitgegeben, aus. Die erste Eigentümlichkeit (*οἰκεῖον*) eines jeden Lebewesen ist seine innere Zusammengehörigkeit (*σύστασις*) und die Wahrnehmung derselben[14]. Ohne diese würde er sich selbst entfremdet oder gegen sich selbst gleichgültig geblieben sein. Jedes Geschöpf ist aber zugleich von Natur mit sich selbst befreundet. Daher weist es das ihm Schädliche zurück und nimmt das zu ihm Passende an. Für die sinnbegabten Lebewesen, die vor den Pflanzen den Trieb voraushaben, bedeutet nun gemäß der Natur leben soviel wie gemäß dem Triebe leben. Für die vernünftigen Wesen aber bedeutet es soviel wie gemäß der Vernunft leben, da die Vernunft ihnen zur Führung und zur Bildnerin des Triebes gegeben ist. Vernunftgemäß leben aber heißt schon nach Zenon gemäß der Tugend leben und letzteres bedeutet nach Chrysippus soviel wie gemäß der Erfahrung leben, die wir von dem durch die Natur Eintretenden haben[15]. Und so ergibt sich als Bestimmung des Menschen: der Natur folgend (*ἀκολούτως τῇ φύσει*) zu leben, sowohl der menschlichen wie der Natur des Alls gemäß[16]. Dies heißt aber nichts tun, was das allgemeine Gesetz oder die richtige Vernunft (*ὀρθὸς λόγος*) verbietet, die alles durchwaltet und die gleich ist dem Zeus, dem Lenker des Weltalls. — In diesen Gedanken, welche den Naturbegriff des Zenon und den des Kleanthes zusammenfassen und damit sowohl die Natur des Menschen wie die des Alls zur Norm des

[13] Vgl. Dyroff, a. a. O. 36 ff.

[14] Diog. L. VII 85. Das Folgende ebendort.

[15] Diog. VII 87: *πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν.* [16] Ebd. VII 88.

Digitized by Google

vernunftgemäßen oder tugendhaften Lebens machen, ist der wichtigste der, daß der Mensch gemäß der Erfahrung vom natürlichen Verlauf der Dinge handeln soll. Denn dieser Gedanke ist neu und gibt dem Begriff des naturgemäßen Lebens einen bestimmteren Inhalt. Die Erfahrung von den natürlichen Folgen unserer Handlungen, also davon, wie die Natur, unsere eigne und die allgemeine, auf unsere Handlungen reagiert, soll uns belehren über die Richtigkeit und Verkehrtheit unseres Tuns, offenbar je nachdem wir nützliche oder schädliche Folgen davon spüren. Daß im Naturlauf und seinen Rückwirkungen auf unser Tun sich zugleich die Weltvernunft und das allgemeine Gesetz kundgebe, hatten auch Zenon und Kleanthes schon ausgesprochen.

In dem Gehorsam gegen die alldurchwaltende Vernunft besteht nach Chrysippus zugleich die Tugend der Glückseligen und der „schöne Fluß des Lebens" (*εὔροια βίου*), den schon Zenon verlangt hatte[17]. In der Tugend liegt auch die Glückseligkeit und sie ist um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht aus Furcht oder Hoffnung oder um eines andern Gutes willen[18]. Dagegen ist lasterhaft leben und unglücklich sein ein und dasselbe.

Chrysippus macht also die Menschennatur und zugleich die Natur des Weltalls zur Norm des sittlichen Handelns, indem er offenbar der Ansicht ist, daß beide zusammenstimmen und an den Menschen die gleichen Forderungen stellen. Und dieser Gedanke ist ohne Zweifel richtig. Um vernunftgemäß zu handeln, muß der Mensch sein Tun sowohl der menschlichen wie der allgemeinen Natur, nämlich den Eigenschaften der ihn umgebenden Dinge anpassen, denn sonst kollidiert er mit diesen und kann er nicht bestehen. Darum sagt Chrysippus nicht mit Unrecht[19]:„Es ist unmöglich, auf andere oder gar bessere Weise an die Lehre von den Gütern und Übeln, an die Begriffe Tugend und Glückseligkeit heranzutreten als von der allgemeinen Natur und der Verwaltung des Kosmos aus." Die allgemeine Natur oder das Weltall ist ihm aber zugleich durchwaltet von einem göttlichen Gesetz, das eins ist mit der Weltvernunft und der höchsten Gottheit, und indem der Mensch sein Handeln nach der Natur der Dinge einrichtet, gehorcht er zugleich diesem Gesetz und damit der Gottheit selbst. Diese Vorstellung ist zwar

---

[17] Diog. L. VII 88. [18] Diog. L. VII 89.

[19] Plut., De Stoicorum repugnantiis 4 (1035 C), wo zwei Stellen aus den Schriften Chrysippus' angeführt werden, die den gleichen Gedanken aussprechen. Die zweite lautet: *οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.*

Digitized by Google

pantheistisch, aber richtig ist, daß in der die Natur beherrschenden Ordnung die göttliche Vernunft sich offenbart und ein göttlicher Wille zum Ausdruck kommt, und daß somit, wer jene Ordnung beobachtet und ihr sein Handeln anbequemt, damit auch den Willen Gottes erfüllt. Die chrysippeische Auffassung vom Wesen der Tugend führt also nahe heran an eine religiöse Auffassung von der Herkunft des Sittengesetzes und damit an eine religiöse Motivation des sittlichen Handelns. Letztere ist vorhanden, sobald der Mensch das allgemeine Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens ansieht und ihm aus diesem Grunde gehorcht.

Diesen Lehren der Häupter der Schule entsprechend definierte nun die Stoa die Tugend als eine mit der Vernunft übereinstimmende Seelenverfassung, die das ganze Leben hindurch bestehen bleibt[20]; genauer als eine bleibende Herrschaft des herrschenden Seelenteiles (*διάθεσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς*), eben der Vernunft oder auch als die in sich harmonische, feste und unerschütterliche Vernunft selbst[21]. Chrysippus wollte mit dem Ausdruck *διάθεσις* eine bleibende Beschaffenheit bezeichnen, die keiner Steigerung und Minderung fähig ist — eine Eigenschaft, die dem stoischen Tugendbegriff wesentlich ist. Der Grund dieser Auffassung ist, daß die Übereinstimmung der Triebe mit der Vernunft entweder vorhanden sei oder nicht, selbst aber keine Grade habe — eine These, die freilich sehr anfechtbar ist. Kleanthes hatte die Tugend nicht als *διάθεσις*, sondern als einen *τόνος*, eine Anspannung der Seele definiert, ein Drängen des Feuers in ihr (*πληγὴ πυρός*)[22]. Diese Anspannung wird zur Stärke und Kraft, wenn sie hinreichend ist, um die ihr zufallenden Aufgaben zu bewältigen. Das Wesentliche in diesem Begriff ist also die Energie oder Tatkraft. Auch Chrysippus bezeichnet die Tugend bisweilen als *εὐτονία* (Kraft) und *ἰσχύς* (Stärke). Erreicht aber wird die Spannung nach stoischer Auffassung lediglich durch die Vernunft.

Deshalb können auch nach ihrer Lehre Kinder die Tugend noch nicht haben, da sie noch keine entwickelte Vernunft besitzen. Ebenso haben wir sie nicht von Natur. Die Tugend ist vielmehr die Vollendung der Natur des einzelnen und der Gipfel ihrer Entwicklung. Sie entsteht aber nicht von selbst

[20] Diog. L. VII 89.

[21] Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 57 ff. — Cicero, Tuscul. IV 15, 34: ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.

[22] Pearson, fragm. of Zeno and Cleanthes: Cleant. n. 76 (aus Plutarch Stoic. repugn. VII 4): *πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος.*

Digitized by Google

durch natürliches Wachstum wie die Zähne oder der Bart. Doch unterstützt die Natur den Menschen zu ihrem Erwerb, da er mit der Fähigkeit und Tauglichkeit zur Aufnahme der Tugend geboren ist. (Hier stimmen die Stoiker mit Aristoteles überein.) Der Erwerb der Tugend hängt also von uns selbst ab und Lob und Tadel sowie Erziehung und Ermahnung zum Besseren sind nicht überflüssig. Denn die Charaktere der Menschen erhalten ihre besondere Beschaffenheit durch die verschiedenen Gewöhnungen, während nichts von dem, was einem Wesen von Natur anhaftet, durch Gewöhnung anders wird — wie ebenfalls Aristoteles schon gelehrt hatte. Wir erwerben daher die Eigenschaften, die wir von Natur nicht haben, durch Betätigung, und so auch die Tugenden durch ihre Ausübung — alles aristotelische Gedanken.

Das Mittel zum Erwerben der Tugend ist jedoch nach stoischer Lehre in erster Linie die Belehrung, nämlich über das Wesen der Tugend; ja sie bekennen sich mit Entschiedenheit zu dem sokratischen Satz, daß die Tugend lehrbar sei[23]. Jedoch muß nach manchen die Übung hinzukommen, was allerdings wenig zu der Behauptung, daß die Tugend keiner Steigerung fähig sei, zu passen scheint. Ja sie definieren auch die Tugend als ein Wissen, die Untugend als Unwissenheit[24]. Doch ist damit nicht ein bloß theoretisches Wissen gemeint, sondern ein solches, das sich von selbst stets in vernunftgemäßes Handeln umsetzt. Sie teilen also den sokratischen Irrtum, daß das Wissen, die moralische Einsicht mit Notwendigkeit das entsprechende Handeln mit sich bringe, obwohl sie auch die Übung fordern. Sie sind aber weit entfernt von der platonisch-aristotelischen Bevorzugung des theoretischen Lebens vor dem praktischen. Vielmehr fordern sie, daß der Mann nie aufhöre, für das allgemeine Wohl zu wirken[25]. Die Tugend ist ihnen also eine Handlungsweise, die zwar auf wissenschaftlicher Einsicht beruht, aber auf einer solchen, die die ganze Seele durchdringt, ihr Stärke und Willenskraft verleiht.

Wie man die Tugend nach stoischer Auffassung nur in Vollendung oder gar nicht besitzt, so soll sie auch unverlierbar sein[26]. Nach Kleanthes ist diese Eigenschaft mit der Festigkeit

[23] Diog. L. VII 91: *Διδακτὴν τε εἶναι ... τὴν ἀρετὴν καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τέλους φησὶ, καὶ Κλεάνθης, καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς, καὶ Ἑκάτων.* Als Grund gibt er an, daß aus schlechten Menschen gute werden.

[24] Diog. L. VII 93: *εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι.*

[25] Seneca, de otio. I 4: Stoici nostri dicunt; usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinamus communi bono operam dare.

[26] Vgl. Dyroff a. a. O. S. 65 ff.

Digitized by Google

der Begriffe, auf denen die Tugend beruht, gegeben[27]; nach ihm behält der Weise die Tugend auch im Rausche. Chrysippus leugnet sogar, daß der Mensch die Freiheit habe, die einmal errungene Tugend wieder aufzugeben — eine Meinung, deren Unhaltbarkeit offenkundig, da sie ein Nicht-sündigen-können einschließt, was von keinem Menschen auf Erden gelten kann. Nur im Falle von Rausch und Melancholie gab dieser Philosoph die Möglichkeit des Tugendverlustes zu[28]. Der tiefere Grund dieser Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend liegt darin, daß die Stoiker die Tugend mit der Glückseligkeit identifizierten. Zum Wesen der vollendeten Glückseligkeit aber gehört die Vorstellung von ihrer Unverlierbarkeit. Und da sie die Glückseligkeit als im irdischen Leben erreichbar ansehen und auf dasselbe beschränkten, so mußte ihnen daran gelegen sein, dieses Gut wenigstens als im Diesseits unverlierbar zu erweisen — womit sie freilich sich mit der Erfahrung und Wirklichkeit wieder in argen Widerspruch setzten.

Die Tugend ist ferner nach stoischer Lehre eine einzige und unteilbare, wie schon Sokrates gelehrt hatte[29]. Zwar nahm Zenon die platonische Unterscheidung von vier Kardinaltugenden auf; aber diese sind ihm zufolge untrennbar voneinander, keine kann ohne die andere in jemandem vorhanden sein, obwohl sie verschieden voneinander sind[30], und sie werden zusammengehalten durch die *φρόνησις*, die Einsicht bzw. Klugheit, die oberste unter ihnen. Ja die einzelnen Tugenden sind ihm Betätigungsformen der einen Tugend, der *φρόνησις*[31]. Nach einigen seiner Schüler sind die einzelnen Tugenden sogar nur verschiedene Namen der einen unteilbaren Tugend. Kleanthes betrachtet als Haupttugend nicht die *φρόνησις*, sondern die *ἐγκράτεια*, die Selbstbeherrschung oder Mäßigung, eine ausschließlich praktische Tugend. Chrysippus wiederum betrachtet die einzelnen Tugenden als Arten der einen Gattung Tugend[32]. Sie sind danach wesentlich verschieden, gehören aber doch zu-

[27] Diog. L. VII 127: *καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον, ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.*

[28] L. cit.

[29] Vgl. für das Folgende Dyroff a. a. O. S. 70 ff.

[30] Plut., De stoic. repugn. 7 (1034 C): *Ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην διακοσύνην, ὡς ἀχωρίστους μὲν οὔσας ἑτέρας δὲ καὶ διαφερούσας ἀλλήλων.*

[31] L. cit.: *πάλιν δὲ ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶ φρόνησιν εἶναι ἐν ὑπομενετέοις τὴν δὲ σωφροσύνην φρόνησιν ἐν αἱρετέοις τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν ἀπονεμητέοις, ὡς μίαν οὖσαν ἀρετὴν ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν.*

[32] Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 78.

Digitized by Google

sammen und sind miteinander verwachsen, so daß keine ohne die andere sein kann. Und zwar ist die einzelne Tugend nach Chrysippus ein Wissen bestimmter Art, so die φρόνησις als oberste und allgemeinste Tugend das Wissen von dem, was zu tun und nicht zu tun ist, bzw. das Wissen von den Gütern und Übeln und dem, was keines von beiden ist[33]; die Mäßigung das Wissen von dem, was zu ergreifen und zu fliehen ist; die Gerechtigkeit das Wissen von dem, was jedem gebührt; die Tapferkeit das Wissen von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist. Wir sehen, daß Chrysippus mit dieser Auffassung der Tugend als eines bloßen Wissens wieder ganz zum sokratischen Tugendbegriff zurückkehrt und die so wichtige Erkenntnis des Aristoteles, daß das Wesentliche in der Tugend eine auf Übung beruhende Fertigkeit ist, ignoriert oder ablehnt.

Die wichtigste Eigenschaft der Tugend aber ist nach stoischer Lehre, daß sie unmittelbar glücklich macht, ja eins ist mit der Glückseligkeit, also nicht nur das höchste, sondern das einzige Gut ist[34]. Ja sie ist das Gut, auf das die innersten Triebe unserer Natur gerichtet sind. Da nämlich nach stoischer Lehre das Gute eins mit dem sittlich Nützlichen, dieses aber nur die Tugend ist, so folgt daraus, daß nur die Tugend ein wirkliches Gut ist. Außer ihr gibt es nichts Erstrebenswertes, gibt es keine wirklichen Güter. Ebenso ist ihnen nicht nur das größte, sondern das einzige Übel die sittliche Schlechtigkeit[35]. Alles, was dazwischen liegt und was sonst von den Philosophen als verschiedene Arten des Guten unterschieden wird, wie körperliche Vorzüge und äußere Glücksgaben, erkennen die Stoiker nicht als wirkliche Güter an, sondern höchstens als Mittel zur Erlangung des wahren Gutes. Denn ein Gut ist ihnen nur, was unbedingten Wert hat, wie ja auch die Glückseligkeit nur um ihrer selbst willen begehrt wird; was nur um eines andern willen gewollt wird, verdient nicht den Namen eines Gutes. Es gibt also nur e i n Gut, die Tugend, und e i n Übel, die Schlechtigkeit, alle anderen Dinge sind gleichgültig (ἀδιάφορα)[36]. Weder Reichtum noch Gesundheit noch Ehre, ja nicht einmal das Leben ist ein Gut; weder Armut noch Krankheit und Schmerzen, weder Schmach noch Tod sind Übel[37]. Denn wenn die Tugend die

[33] Chrys. frg. 27, 1 (Gercke).

[34] Vgl. für das Folgende Zeller III 1, S. 216 ff. Sen., De benef. VII 2, 2: Sciat nec malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum, hac regula vita opera distribuat.

[35] L. cit.

[36] Diog. L. VII 102: *Μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀδιάφορα, κατ' εἶδος προηγμένα.*

[37] L. cit.

Digitized by Google

Glückseligkeit ist, so muß sie den Menschen für sich allein glückselig machen; wenn dagegen irgend etwas, was nicht in der Gewalt des Menschen steht, Einfluß darauf hätte, so würde die Tugend in ihrem unbedingten Wert herabgesetzt und der Mensch könnte nicht zu derjenigen Ruhe des Gemüts gelangen, ohne die es keine Glückseligkeit gibt.

Am wenigsten darf nach stoischer Ansicht die Lust als ein Gut anerkannt werden. Wer sie dafür erkläre, der leugne den Begriff des Guten und den unvergleichlichen Wert der Tugend[38] und verlange, daß das vernünftige Wesen nach dem Unvernünftigen, ja nach den Genüssen des Tieres strebe[39]. Nicht einmal als Frucht der Tugend darf die Lust Ziel unsres Strebens sein, obwohl die Tugend eine Bedingung der wahren Lust ist, da mit dem sittlich guten Handeln immer innere Heiterkeit und Gemütsruhe, mit dem unsittlichen stets Unseligkeit verbunden ist[40]. Nicht aber kann die Lust als Teil des wahren Gutes oder als unzertrennlich davon betrachtet werden. Denn Lust und Tugend sind dem Wesen nach verschieden. Die Lust kann unsittlich und die Tugend mit Schmerzen und Beschwerden verbunden sein. Die Lust fällt auch den Bösen zu, die Tugend findet sich nur in den Guten. Wer die Lust für ein Gut ansieht, muß ihr dienen; wer die Tugend als das höchste und einzige Gut anerkennt, wird die Lust beherrschen[41]. Die Lust darf daher niemals Zweck unseres Willens sein, sondern nur als Folge unseres Tuns hingenommen werden, nicht als Gut[42], sondern nur als etwas Gleichgültiges angesehen werden. Die Tugend trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich und bedarf keiner Zutaten[43]. Daher liegt der Lohn der guten Taten in diesen selbst, in ihrer Beschaffenheit und Naturgemäßheit, und ebenso die Strafe der bösen in ihnen selbst, in ihrer Naturwidrigkeit[44]. Das Glück des Tugendhaften liegt danach vollständig in der vernünftigen Selbstbestimmung beschlossen, jedoch mehr in der inneren Unabhängigkeit und Gemütsruhe als in der Tätigkeit und der Befriedigung, die diese mit sich bringt — ein charakteristischer Unterschied von der aristotelischen Eudämonie, die mehr auf

[38] Sen., De benef. IV 2, 4: Non indignor, quod post voluptatum ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate conferatur contemptrix eius et hostis.

[39] Sen., Ep. 92, 6: voluptas bonum pecoris est. Adjicimus rationali irrationale, honesto inhonestum.

[40] Z. B. Sen., Ep. 27, 3: Sola virtus praestat gaudium perpetuum.

[41] Sen., De vita beata c. 7.

[42] Diog. L. VII 86: *ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι.*

[43] Diog. L. VII 89.

[44] Z. B. Sen., Ep. 81, 19: virtutum omnium pretium in ipsis est. — Ep. 87, 24: maximum scelerum supplicium in ipsis est.

Digitized by Google

der letzteren beruht. Dagegen liegt dem Stoiker die Unseligkeit in der Gemütsunruhe[45]. Die Tapferkeit bewahrt den Weisen vor Furcht und Kummer, die Selbstbeherrschung vor leidenschaftlicher Lust und Begierde[46]. Er hängt nur von sich, in keiner Weise von äußeren Glücksgaben ab, und ist eben dadurch innerlich glücklich.

Es fragt sich nun, wie wir uns zu diesem Glückseligkeitsbegriff zu stellen haben. Ist es im Ernste möglich, die Tugend mit der Glückseligkeit zu identifizieren und als das einzige Gut zu betrachten? Neu war dieser Gedanke nicht. Schon die Kyniker hatten so gelehrt und wir können annehmen, daß die Stoa die Lehre von jenen übernahm und nur neu begründete. Richtig ist daran jedenfalls dies, daß die Tugend, also die sittliche Tüchtigkeit und Gesundheit die Hauptbedingung wahrer Glückseligkeit auf Erden ist, zumal wenn das Wesen der Glückseligkeit mit der Stoa hauptsächlich in die Gemütsruhe gesetzt wird; denn diese ist wenigstens auf die Dauer mit der Sünde und dem Laster unvereinbar. Daß aber die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreiche und sonst nichts dazu erforderlich sei, ist eine Behauptung, die zum mindesten durch die Erfahrung nicht bestätigt zu werden scheint. Bei äußerster Not, falls sie unfreiwillig, scheint auch die Tugend und mit ihr die Gemütsruhe nicht mehr möglich zu sein oder wenigstens in die größte Gefahr zu kommen. Denn äußerste Not macht den Menschen so von den körperlichen Bedürfnissen abhängig und erfüllt ihn so mit Angst und Sorgen, daß auch der Geist niedergedrückt, herabgezogen und in die Abhängigkeit von den sinnlichen Gütern gebracht wird; dann kann aber von Glückseligkeit keine Rede mehr sein und ist die Gemütsruhe nicht mehr zu bewahren. Ein gewisses Maß äußeren Wohlergehens scheint somit zu wirklicher Glückseligkeit unerläßlich, sonst werden Forderungen an die sittliche Kraft des Menschen gestellt, denen er, vollends solange er auf seine natürliche Willenskraft angewiesen bleibt, nicht mehr gewachsen ist. Man kann das Gegenteil leicht behaupten, aber schwer beweisen. Die stoische Auffassung von der Selbstgenügsamkeit der Tugend bleibt also notwendig Theorie und scheitert in der Wirklichkeit an den Schranken der menschlichen Natur und noch mehr an der sittlichen Schwäche des unerlösten Menschen. Die Grade der Entbehrung und der Leiden,

[45] Z. B. Cicero, Tusc. V 15, 43: Cum perturbationes animae miseriam, sedationes autem vitam efficiant beatam.

[46] Cicero, Tusc. V 14, 42: Quid potest ad beate vivendum deesse ei, quem fortitudo ab aegritudine et a metu vindicet, temperantia cum a libidine avocet, tum insolenti alacritate gestire non sinat?

Digitized by Google

die die einzelnen Menschen ohne moralische Schädigung und mit Gemütsruhe ertragen können, mögen verschieden sein; sicher gibt es für jeden einen Grad, der über seine Kräfte geht, und der seine Glückseligkeit zerstört. Die stoische Tugendlehre führte daher notwendig in solchen Fällen zu theatralischer Tugendpose: man tat so, als wenn man außer der Tugend zur Glückseligkeit nichts bedürfte und stellte sich, als wenn einem alle Leiden und Freuden des Lebens gleichgültig wären, auch wenn man das Angenehme mitgenoß; wenn aber ein starkes Zahnweh oder ein anderes heftiges Leiden kam, so war es sicher bei den meisten Stoikern nicht nur mit der Gemütsruhe und mit der Geduld, sondern auch mit der Glückseligkeit zu Ende, und wenn die Lüste und Leidenschaften stark lockten, so sagte man auch der Tugend ade, oder man erklärte eben solche Lüste, z. B. die fornicatio[47] oder die Knabenliebe[48] für erlaubt, also für vereinbar mit vollkommener Tugend. Die Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit führt also in der Praxis unvermeidlich zur Heuchelei oder zur Verleugnung des Prinzips. Sie ignoriert auch die vielen Leiden, Kämpfe und Opfer, die so oft mit wahrer Tugendübung verknüpft sind und von ihr gefordert werden. Zwar kann der innere Friede und die Gemütsruhe dabei bestehen bleiben; aber wenn der Stoiker behauptet, daß die Glückseligkeit der Tugendhaften durch keinerlei Leiden, weder durch seelische noch körperliche beinträchtigt werde, so verbindet er mit dem Wort Glückseligkeit (bzw. Eudämonie) eine Vorstellung, von der niemand sich mehr ein klares Bild machen kann, da der Begriff der Schmerzlosigkeit, der doch von der Glückseligkeit unzertrennlich ist, völlig davon ausgeschlossen sein würde. Gewiß hängt unsere Glückseligkeit in hohem Grade ab von der Art, wie wir uns zu dem, was uns zustößt, stellen, und die uns treffenden Leiden können dadurch gemildert werden. Aber daß unser inneres Wohlbefinden gar nicht von äußeren Ereignissen berührt werde, trifft doch auch bei dem Gefaßtesten und Weisesten nicht zu. Aristoteles hatte deshalb sehr recht, wenn er eine gewisse Summe von äußeren Glücksgütern als Bedingung der Glückseligkeit betrachtete.

Da die Tugend nach der Stoa eins mit der Glückseligkeit ist, so soll sie auch das einzige Gut sein. Alle anderen Dinge,

[47] Sext., Empir. Pyrrhon. institut. III 201; *καὶ τοὺς Στωικοὺς δὲ ὁρῶμεν οὐκ ἄτυπον εἶναι λέγοντες τὸ ἑταίρᾳ συνοικεῖν ἢ τὸ ἐξ ἑταίρας ἐργασίας διαζῆν.*

[48] Ebd. III 245: *Ζήνων ἐν ταῖς διατριβαῖς φησι περὶ παίδων ἀγωγῆς ἄλλα τε ὅμοια καὶ τάδε διαμηρίζειν μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικά, μηδὲ θήλεα ἢ ἄρρενα· οὐ γὰρ διαφέρει ἔν παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς, οὐ δὲ θηλείαις ἢ ἄρρεσιν, ἀλλὰ ταὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστιν.* — Ähnlich adv. mathematicos XI 190.

Digitized by Google

nach denen die Menschen trachten, sollen keine Güter, sondern gleichgültige Dinge (ἀδιάφορα) und nicht erstrebenswert sein. Was soll das heißen? Wenn tatsächlich das Glücksgefühl des Menschen noch durch viele andere Dinge außer der Tugend vermehrt wird — und das geschieht unwillkürlich, auch der Stoiker kann dagegen nichts machen — und wenn viele von diesen Dingen dem sittlichen Leben nicht schädlich, sondern nützlich sind (z. B. die Gesundheit), wie ist es dann möglich, sie als gleichgültig und nicht als Güter zu betrachten? Auch diese Beurteilung der Dinge kann der Stoiker in der Wirklichkeit nicht durchführen, er kann sie nur affektieren. Niemandem sind alle Dinge außer der Tugend gleichgültig. Es kann nur die Aufgabe des Menschen sein, die einzelnen Güter nicht zu überschätzen, sein Herz nicht mehr daran zu hängen, als es ihrem wahren Wert entspricht und als es mit dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit vereinbar ist. Gewiß kann der Mensch auf einzelne vergängliche Güter auch völlig verzichten und sie als gleichgültig betrachten, aber niemals auf alle, weil ihm manche im irdischen Leben einmal unentbehrlich sind. Was der Mensch aber notwendig braucht zum geordneten, also zum gesitteten und somit zum glücklichen Leben, das ist auch ein Gut für ihn; er darf und muß danach streben und folglich ist es auch erstrebenswert.

Wie die Tugend das einzige Gut, so soll die Schlechtigkeit das einzige Übel sein. Für den Weisen sollen darum alle Leiden und Unglücksfälle keine Übel sein und seine Glückseligkeit nicht beeinträchtigen. Was soll damit gesagt sein? Tatsächlich leidet jeder, auch der Weiseste, wenigstens unwillkürlich unter schweren Heimsuchungen, die ihm körperliche oder seelische Qualen auferlegen. Auch wenn er sie mit noch so großer Fassung trägt und sie als moralisch nützlich betrachtet, empfindet er doch unwillkürlich die dadurch verursachte Pein und die Verminderung oder Verdrängung seines Glücksgefühls. Solche aber nicht als Übel zu betrachten ist ein Widersinn, ja unmöglich; denn ein Übel ist alles das, was der Wille mit Notwendigkeit flieht und was nicht Ziel seines Strebens sein kann, weil es seinem unausweichlichen Ziel, der Glückseligkeit, entgegengesetzt ist. Somit ist es wieder bloße Affektation, die Dinge, die man tasächlich als Übel, als Pein empfindet, nicht als Übel ansehen zu wollen. Wohl kann man auch Peinen in gewisser Hinsicht als Güter betrachten, insofern sie ein Mittel sind, um höhere Güter und um das Endgut, die Glückseligkeit zu erlangen. Aber an sich selbst betrachtet, insofern sie Peinen sind und das Glücksgefühl vermindern oder verhindern, bleiben sie notwendig Übel

Digitized by Google

und werden sie als solche empfunden, mag man noch so sehr bestreiten, daß sie Übel seien.

Auch die Lust soll kein Gut und in keiner Form erstrebenswert sein, weder die sinnliche noch die geistige. Für die sinnliche Lust begründen die Stoiker diese These mit der Behauptung, daß das Streben nach sinnlichen Genüssen den Menschen den Tieren gleichmache, weil die sinnlichen Genüsse eben Sache der Tiere seien. Aber diese Behauptung ist nicht haltbar. Nicht bloß das Tier, auch der Mensch besitzt, da er einen Leib hat, eine sinnliche Natur — außer der geistigen; er ist kein bloßer Geist und kein bloß vernünftiges, sondern ein geistig-sinnliches Wesen. Infolgedessen ist er auch für sinnliche Genüsse empfänglich und liebt sie notwendig. Es kann daher nicht seine Aufgabe sein, alle sinnlichen Genüsse zu verschmähen, sondern nur, sie mit der Vernunft zu beherrschen, d. h. sie so weit zuzulassen, als sie seinen geistigen und sittlichen Aufgaben nicht abträglich sind. Und da manche sinnliche Genüsse oder genußvolle Akte für seine Erhaltung notwendig, andere dafür wenigstens nützlich, wieder andere für die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes erforderlich sind, so darf er auch nach ihnen streben. Die Nahrungsaufnahme ist sogar Pflicht für jeden Menschen; der Genuß dabei kann unfreiwillig sein, er darf aber auch begehrt werden, da er darauf hingeordnet ist, den Menschen zur Nahrungsaufnahme anzulocken. Ebenso ist es mit dem Geschlechtsgenuß, der eben deshalb der intensivste ist, weil er den Menschen zu der für die Erhaltung des Geschlechtes unbedingt notwendigen Fortpflanzung und den damit verknüpften Opfern anlocken soll. Also nicht nur die Handlungen, mit denen Genüsse verknüpft sind, dürfen oder müssen getan werden, soweit die sittliche Ordnung es erlaubt oder gebietet, sondern auch die Genüsse selbst dürfen darin innerhalb der gleichen Grenzen gesucht werden. Was man mit Notwendigkeit liebt, darf man auch anstreben — stets innerhalb der besagten Ordnung. Es ist also nicht jede sinnliche Lust etwas Unvernünftiges und Tierisches; man kann sie vielmehr aus Vernunftgründen anstreben. Sie wird erst unvernünftig, wenn sie im Widerspruch mit der Vernunft gesucht und genossen wird. Darum kann sie aber auch ein Gut sein; denn ein Gut ist für den Menschen alles, was er vernünftigerweise erstreben darf. Und es hat keinen Sinn, Dinge, die man mit Notwendigkeit liebt und zugleich anstreben darf, nicht als Güter anzuerkennen; andernfalls würde der Begriff des „Gutes" seinen Sinn verlieren.

Was aber von sinnlichen Genüssen gilt, das muß erst recht von geistigen gelten; denn diese entsprechen ja der geisti-

Digitized by Google

gen Seite unserer Natur. Es ist unmöglich, die geistigen Freuden, die mit der Anschauung des Schönen, mit der Erkenntnis des Wahren, dem Vollbringen des Guten, mit der Betätigung unserer Kräfte, mit dem Erreichen guter Ziele und dem Gelingen unserer Anstrengungen verknüpft sind, nicht zu empfinden und zu lieben; denn diese Empfindungen sind in ihrem Beginn unwillkürlich; nur das Maß, in dem wir uns ihnen hingeben und sie begehren, steht in unserer Macht, und es wird bestimmt von der Vernunft und dem sittlichen Gesetz. Daher betrachten wir jene Freuden auch notwendig als Güter; sie sind ja nicht nur unserem unwillkürlichen Begehren, sondern auch unserem vernünftigen Willen gemäß, so lange sie nur in den Grenzen der richtig urteilenden Vernunft zugelassen werden. Wir können uns daher im Ernst auch nicht einreden, daß sie keine Güter seien. Die stoische Behauptung, daß die Lust kein Gut und daß die Tugend das einzige Gut sei, läuft somit wieder auf bloße Spiegelfechterei hinaus. Der Stoiker mag noch so pathetisch deklamieren, daß die sinnlichen und geistigen Genüsse keine Güter seien, in Wirklichkeit bleiben sie doch auch für ihn welche, und er ist genötigt, in gewissen Grenzen danach zu streben; er müßte sonst aufhören, ein Mensch zu sein.

Der Stoiker geht aber noch weiter. Nicht einmal diejenige Lust, die unmittelbar oder als Folge mit der Tugendübung verbunden ist, darf nach ihm Ziel unseres Strebens sein. Die Tugend darf nicht als Mittel für die Erlangung der Gemütsruhe, die tatsächlich ihre Frucht ist, betrachtet werden. Die Tugend soll also ausschließlich Selbstzweck sein, die Lust darf nicht als Teil des höchsten Gutes, sondern nur als gleichgültige Zugabe aufgefaßt werden. Hier haben wir wieder die Überspannung eines an sich richtigen Gedankens, die zu einer der menschlichen Natur widersprechenden Forderung wird. Es ist gewiß richtig, daß die Tugend um ihrer selbst willen und nicht bloß um der mit ihr verknüpften und durch sie bedingten Glückseligkeit, also nicht bloß um der Lust willen geübt werden soll. Das Sittliche ist Selbstzweck und das Gute soll um des Guten willen, bzw. um Gottes willen — was auf dasselbe hinausläuft, da das Gute eben der Wille Gottes ist — geschehen. Und nur der hat eine wahrhaft moralische Gesinnung, der das Gute selbst liebt und es nicht bloß tut, um andere Zwecke dadurch zu erreichen. Diese Erkenntnis der Stoa war auch nicht neu; sie findet sich, wie wir gesehen, schon bei Plato und Aristoteles und bei den Kynikern. Aber das schließt nicht aus, daß man zugleich seine Glückseligkeit dadurch erreichen will. Denn nach dieser strebt jeder Mensch mit Notwendigkeit beständig und dieses Streben

Digitized by Google

wirkt in allem Wollen und Handeln des Menschen mit. Es ist darum eine widernatürliche Forderung, daß man vom tugendhaften Streben alles Verlangen nach Lust und Glückseligkeit ausschließen solle. Das vermag in Wirklichkeit kein Mensch. Jedes, auch das idealste Ziel, das ein Mensch verfolgt, schwebt ihm vor als ein Gut, von dessen Verwirklichung er sich eine Befriedigung verspricht. Auch wer noch so hingebend und uneigennützig für die Mitmenschen oder für Staat und Gesellschaft wirkt, wird doch beglückt durch die Vorstellung oder die Hoffnung, daß das Gute, das ihm als Ziel vor Augen steht, Wirklichkeit werde. Diese Hoffnung bestärkt ihn in seinem Tun und belebt seine Energie. Sie hilft also zum Guten mit und ist deshalb auch moralisch wertvoll. Wer die Verbannung jeder Lustvorstellung bei der Tugendübung fordert, schwächt darum diese mit Notwendigkeit. Der Wert des guten Wirkens wird auch durch Mitwirkung solcher Lustmotive nicht vermindert; denn der auf das Gute als solches gerichtete Wille wird dadurch nicht geringer, er wird nur unterstützt in der Überwindung der Schwierigkeiten durch jenes Glücksverlangen. Nur wenn er gar nicht vorhanden wäre und man die guten Werke bloß um eines eigennützigen Zweckes willen täte, dann läge kein sittlich gutes Handeln vor. Es hat darum keinen Sinn, die mit der Tugendübung verknüpfte Lust und die durch sie bedingte Gemütsruhe nicht als ein Gut anzuerkennen, da sie tatsächlich für jeden ein Gut ist, und ein Gut, das er nicht umhin kann zu begehren und anzustreben. Und wenn der Stoiker behauptet, der Lohn der Tugend liege ausschließlich in ihr selbst, in den guten Taten, die Strafe der bösen Taten ebenso ausschließlich in ihnen selbst, so ist das wieder nicht richtig. Die Hauptsache an jenem Lohn ist vielmehr die Nachwirkung der guten Taten in der Seele, wie die Hauptsache an der Strafe die Nachwirkung der bösen Handlungen in der Seele des Täters: dort Gewissensfriede und Gemütsruhe, die die Stoiker selbst als das Wesentliche der Glückseligkeit betrachten; hier Gewissensqual und innerer Unfriede, bei höheren Graden innere Zerrissenheit und Verzweiflung.

Daß übrigens die Stoiker die Glückseligkeit im Gegensatz zu Aristoteles wesentlich in die Apathie und Gemütsruhe setzen, statt in die Betätigung der Kräfte selbst, kennzeichnet ihre Lebensansicht deutlich als Frucht einer Dekadenzperiode, in der die männliche Tatkraft kein angemessenes Feld der Betätigung mehr fand; und das stimmt dazu, daß ihre Lehre einer Zeit entstammt, wo die Griechen bereits ihre politische Freiheit verloren hatten und deshalb Ideale suchen mußten, die sie hierfür entschädigten. Und damit erklärt es sich auch, daß ihr Lebens-

Digitized by Google

und Tugendideal nicht von bleibendem Wert ist, wie das des Plato und Aristoteles.

Um den stoischen Begriff der Tugend und des sittlich Guten vollständig zu erfassen, müssen wir noch ihre Lehre von den Trieben und den Affekten in Betracht ziehen [49]. Zwar hat der Mensch als Vernunftwesen nach stoischer Lehre auch den Trieb, vernunftgemäß und das heißt zugleich gemäß der menschlichen Natur und dem Gesetz des Weltalls zu leben, so daß das Gute der natürliche Gegenstand seines Wollens und Strebens, das Schlechte Gegenstand seines natürlichen Widerstrebens ist. Aber er ist nicht bloß Vernunftwesen, sondern zugleich Sinnenwesen und hat daher auch vernunftlose Triebe. Diese entstehen in der Seele und zwar, lehrt die Stoa merkwürdigerweise, im herrschenden Seelenteile (dem *ἡγεμονικόν*), gleichwie der Vernunfttrieb selbst — im Unterschied von Aristoteles, der die Triebe dem niederen, unvernünftigen Seelenteil zuschrieb. Der Grund davon liegt in der materialistischen Psychologie der Stoa, derzufolge auch die Seele materieller Natur, also nicht substantiell verschieden vom Leibe ist. Definiert wird der Trieb (*ὁρμή*) von den Stoikern als ein Getragenwerden der Seele nach einem bestimmten Objekte vermöge einer den Trieb erregenden Vorstellung einer Handlung, die von dem Objekt erzeugt wird [50]. Und zwar sind alle Triebe Zustimmungen zu bestimmten Sätzen, die entweder wahr oder falsch sind [51].

Von den Trieben sind zu unterscheiden die Leidenschaften oder Affekte (*πάθη*). Hierunter verstehen die Stoiker die vernunft- und zugleich naturwidrigen, weil über das richtige Maß hinausgehenden Triebe [52]. Alle Affekte sind danach vernunftwidrig. Ihr Sitz ist wie der der Triebe selbst nach stoischer Auffassung das *ἡγεμονικόν*, also die Vernunft [53]. Und zwar ist der Affekt ein Zustand des *ἡγεμονικόν*, in welchem es durch das Übermaß eines Triebes zum Vernunftwidrigen fortgerissen wird, in-

[49] Vgl. Zeller III 1, S. 226 ff.

[50] Stob. ecl. (rec. Wachsmuth) II cap. VII 9 (pag. 86, 17): *Τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος.*

[51] Stob. ecl. II pag. 88, 1 (W.): *πᾶσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι.* — Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 19.

[52] Diog. L. VII 110: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.* Ferner: Stob. ecl. pag. 88,8 (W.): *Πάθος δ'εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς ἄλογον παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς).*

[53] Plut., De virt. moral. 3, 441 C: *νομίζουσι οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ ταὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν.*

Digitized by Google

folge eines falschen Urteils über das Gute und Üble[54]. Die Affekte werden daher auch wohl mit solchen fehlerhaften Urteilen identifiziert, doch so, daß die Wirkungen dieser Urteile, die leidenschaftlichen Begierden in den Begriff des Affektes mit eingeschlossen werden[55]. Die Stoiker betrachten jedoch die Affekte als etwas Freiwilliges, das in unserer Gewalt steht, und ebenso die Zustimmung zu ihnen[56]. Die Affekte sind demgemäß nach ihrer Auffassung, da sie alle vernunftwidrig sind und das richtige Maß überschreiten, sittliche Verfehlungen und Störungen der seelischen Gesundheit, weshalb sie sämtlich gänzlich unterdrückt werden müssen[57]. Die Stoa verlangt also nicht bloße Mäßigung, sondern Unterdrückung und Ausrottung der Affekte. Da sie fehlerhaft und vernunftwidrig sind, dürfen sie auch nicht im kleinsten Maße zugelassen werden[58]. Ein gemäßigter Affekt wäre nach ihrer Auffassung überhaupt kein Affekt, da das Übermaß zum Begriff desselben gehört[59]. Nützlich kann er niemals sein, da er eben in sich fehlerhaft ist und nur das Gute nützlich sein kann. Darum muß der Weise affektlos sein[60]. Wenn er auch den Schmerz fühlt, so trägt er ihn mit völligem Gleichmut. Denn Furcht und Qual, Ehre und Schande berühren ihn nicht[61]. Er gerät nicht in Zorn; kennt aber auch kein Mitleid und keine Nachsicht[62], denn dies sind Affekte, die der Gerechtigkeit widerstreiten und auf Schwäche beruhen. Kurz Apathie, Gleichgültig-

[54] Plut., De virt. mor. 3, 441 d: *λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσβαλούσης.*

[55] Diog. L. VII 111: *Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.* Ähnlich Cicero, De fin. III 10, 35: per turbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. Sodann: Cicero, Tusc, IV 7, 15: sed quae judicia quasque opiniones perturbationes esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam, quae efficiuntur perturbationibus.

[56] Stob. Flor. 46, 50, wo dargelegt wird, daß der Weise nicht Nachsicht üben dürfe, denn dies setze voraus, daß der Fehlende nicht freiwillig gefehlt habe.

[57] Plut., De virt. mor. 10, 449 D: *πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία καὶ αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει.*

[58] Cicero, Tusc, III 10, 22: Omne enim malum, etiam mediocre malum est. — IV 17, 39: modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est, non parere rationi?

[59] Sen., De ira I 9, 2, wo dies in bezug auf den Zorn dargelegt wird.

[60] Diog. L. VII 117: *φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι.*

[61] Stob. Flor. 7, 21: *ἔλεγεν δὲ ὁ Χρύσιππος, ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφὸν, μὴ βασανίζεσθαι δέ· μὴ γὰρ ἐκδιδόναι τῇ ψυχῇ· καὶ δεῖσθαι μέν, μὴ προσδέχεσθαι δέ.*

[62] Diog. L. VII 123: *ἐλεεμονάς τε μὴ εἶναι, συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί.*

Digitized by Google

keit gegen alle Empfindungen ist das Kennzeichen der stoischen Weisen und macht die vollendete Tugend aus.

Diese Lehre von den Affekten stimmt vollkommen zu der Lehre der Stoa über das Wesen der Tugend, wonach diese das einzige Gut sein soll und die Lust in keiner Form als ein Gut und als Bestandteil der Tugend und Glückseligkeit zu betrachten ist. Es ist aber nicht schwer zu zeigen, daß sie ebenso unhaltbar ist wie diese Tugendlehre. Schon die stoische Definition des Affektes als eines vernunftwidrigen, übermäßigen Triebes ist willkürlich und enthält eine petitio principii. Denn der Affekt ist selbst kein Trieb, sondern nur die Erregung eines solchen, das Erwachen eines schlummernden Triebes infolge einer Empfindung oder Vorstellung. Solche Erregungen sind aber nicht notwendig vernunftwidrig, sie können auch die Billigung der Vernunft erfahren, so die Trauer über eine eigene Verfehlung oder über den Verlust eines wahren Gutes, der Zorn über ein Unrecht, das man begehen sieht, die Freude über etwas Gutes, das man erfährt oder das jemand tut, die Bewunderung einer großen Tat oder Leistung usw. Daher können solche Affekte auch in einem gewissen Maße zugelassen werden, ohne vernunftwidrig zu werden. Erst wenn sie dieses Maß überschreiten, werden sie vernunftwidrig und damit sittlich schlecht. Das Übermaß gehört also nicht zum Wesen des Affektes; es ist viel mehr nur ein besonderer Grad desselben. Es gibt allerdings auch Affekte, die schon im Keim der Vernunft entgegen sind und nicht erst durch Übermaß, und die deshalb sofort unterdrückt werden müssen, so der Neid, der Haß, die Schadenfreude u. a. Sittlich schlecht werden aber auch sie erst, wenn sie freiwillig zugelassen werden. Ihre ersten Regungen sind unwillkürlich und daher nicht anzurechnen, unterliegen also keiner sittlichen Beurteilung. Nach stoischer Lehre sind allerdings die Affekte etwas Freiwilliges und stehen sie völlig in unserer Gewalt. Aber diese Behauptung ist hinsichtlich des ersten Auftretens der meisten Affekte völlig unhaltbar. Zwar kann man Affekte auch absichtlich hervorrufen; aber sie können stets auch ungerufen von selbst entstehen, und in diesem Fall sind sie von Anfang an unfreiwillig. Freiwillig ist nur das überlegte Nachgeben gegen den Affekt und die Zustimmung zu ihm. Dagegen ist das unüberlegte Nachgeben noch nicht freiwillig und daher auch nicht als sittlich schlecht anzurechnen. Es ist somit eine ganz absurde Behauptung, alle Affekte als sittliche Verfehlungen und als Störungen der seelischen Gesundheit zu betrachten. Sie werden das vielmehr erst, wenn man ihnen in vernunftwidriger Weise, d. h. im Widerspruch mit dem richtigen Urteil der Vernunft zu-

Digitized by Google

stimmt. Deswegen brauchen sie auch keineswegs alle unterdrückt zu werden. Es gibt Affekte, denen die Vernunft zustimmen kann, ja muß, so die Freude über das Gelingen jedes guten, gemeinnützigen Werkes, und diese werden durch die Zustimmung sittlich gut; es gibt andere, denen sie nicht zustimmen darf, und diese werden durch die Zustimmung sittlich schlecht.

Es geht auch nicht an, die Affekte sämtlich mit fehlerhaften Urteilen zu identifizieren. Soweit sie unfreiwillig sind, gehen sie ja jedem Urteil voraus, und soweit sie freiwillig sind, also auf halber oder ganzer Zustimmung beruhen, gehen sie allerdings aus Urteilen hervor, aus falschen Urteilen aber nur die schlechten, vernunftwidrigen Affekte; auch diese sind jedoch nicht eins mit den falschen Urteilen, sondern eben nur deren Folge. Unverständlich ist überhaupt die stoische Anschauung, daß der vernünftige Seelenteil Träger sämtlicher Affekte sei. Dies kann höchstens von den höheren, auf geistige Güter gerichteten Affekten, wie der Begeisterung, der Bewunderung, der wohlwollenden Liebe gelten, aber nie von den sinnlichen Leidenschaften. Diese Versetzung der Affekte und Leidenschaften in das ἡγεμονικόν ist offenbar die Ursache, daß die Stoiker sie als einen bloßen Vernunftfehler auffassen, während doch alle sittlichen Verfehlungen ihren Hauptgrund in der Übermacht der Begierden und in einem verkehrten Willen haben, der selbst erst die Hauptursache verkehrter Urteile ist. Es bleibt denn auch gänzlich unverständlich, wie die vernunftwidrigen Triebe in der Vernunft ihren Ursprung haben können.

Die stoische Forderung, daß alle Affekte total unterdrückt werden müßten, ist zwar die richtige Konsequenz von ihrer Ansicht, daß alle Affekte vernunftwidrig seien. Sie zeigt aber in Wahrheit zugleich die Vernunftwidrigkeit dieser Ansicht; denn sie verlangt etwas völlig Undurchführbares. Daß diejenigen Affekte, die ihrer Natur nach nicht vernunftwidrig sind, auch nicht unterdrückt zu werden brauchen, sondern nur von der Vernunft gezügelt werden müssen, wie z. B. das Mitleid, überhaupt alle wohlwollenden und zum Guten treibenden Affekte, liegt auf der Hand. Ihre grundsätzliche Unterdrückung wäre sogar schädlich und verwerflich, da sie die wertvollsten Triebfedern des Schaffens und Wirkens für gute Zwecke lahmlegen, also sehr viel Gutes verhindern würde. Nur die schlimmen, vernunftwidrigen Affekte müssen allerdings unterdrückt werden; aber dies ist auch nur möglich, soweit sie freiwillig sind; ihr Entstehen ist meist unfreiwillig, kann daher auch nicht verhindert werden. Die Forderung der Unterdrückung muß darum notwendig vergeblich bleiben und kann in der Praxis nur dazu

Digitized by Google

führen, daß man die Affektlosigkeit affektiert oder simuliert, gerade wie die Verachtung aller Lust. Der stoische Weise, der die Apathie zu seinem Ideal macht und an sich darstellen will, kann diese nie an sich verwirklichen; er bleibt notwendig ein bloßer Schauspieler der Apathie, nicht weil sein Ideal unerreichbar hoch ist, sondern weil es widernatürlich ist. Niemand kann wirklich dauernd ohne Affekte sein und völlig gleichgültig gegen alle Empfindungen bleiben. Ja man soll das auch gar nicht. Die Apathie ist überhaupt kein Ideal. Die edlen und guten Affekte soll man nicht unterdrücken; denn das hieße zugleich die edlen und guten Taten unterlassen, die daraus hervorgehen können. Man soll auch nicht alle Empfindungen unterdrücken; denn abgesehen davon, daß das unmöglich ist, sind die schmerzhaften und freudigen Empfindungen zu guten Zwecken da und sollen hierzu gebraucht werden, jene zur Prüfung, Läuterung und sittlichen Stärkung, diese zur Belebung der Tatkraft und des Eifers im Guten. Der Mensch soll keinen Stein im Busen tragen, sondern ein Herz; dies aber fehlt dem stoischen Weisen, vielmehr es würde ihm fehlen, wenn es einen solchen geben könnte; denn er soll ja auch Mitleid und Barmherzigkeit, überhaupt alle auf Gefühlen ruhenden Regungen des Wohlwollens gegen sich und andere unterdrücken, kurz er ist ohne Liebe. In der Tat ist diese Tugend dem Anhänger der älteren Stoa völlig unbekannt. Dafür verkörperte er um so mehr den Stolz in sich, und zwar den Stolz in der dem Menschen am wenigsten anstehenden Form, nämlich den Tugendstolz, und zudem einen solchen, der lediglich auf Einbildung, auf dem imaginären Besitz einer unmöglichen Art von Tugend beruht und der durch die eigene Erfahrung notwendig beständig Lügen gestraft wird und darum sehr leicht zur Heuchelei führen mußte.

Hierzu paßt auch die Lehre der Stoa, daß man die Tugend entweder ganz oder gar nicht besitze, daß sie keiner Steigerung und keiner Abnahme fähig sei[63], eine Behauptung, die aller Erfahrung widerspricht. Die Menschheit zerfällt ihnen in zwei Klassen, in Weise und Toren[64]; jene sind frei von aller Torheit, diese ermangeln jeglicher Weisheit; jene sind frei von allen Fehlern, besitzen alle Tugenden, sind mit einem Wort voll-

[63] Diog. L. VII 127: *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας.*

[64] Stob. eclog. II 99, 3 (W.): *Ἀρέσκει γὰρ τῷ δὲ Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωικοῖς δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις· ὅθεν τὸ μὲν ἀεὶ κατορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προτίθεται, τὸ δὲ ἁμαρτάνειν.*

Digitized by Google

kommen, ja göttlich[65]; diese besitzen alle Fehler und keinerlei Tugenden, verstehen nichts und tun nichts richtig[66]. Beide Klassen sind also durch eine unendliche Kluft getrennt. Es liegt auf der Hand, daß diese Anschauungen leere Fiktionen und eine Ausgeburt maßloser Überhebung sind. Und dazu stimmt es, daß die Stoiker wirkliche Weisheit und Tugend nur den Anhängern ihrer eigenen Schule zugestehen.

Auch daß die Tugend nach stoischer Ansicht ausschließlich auf philosophischer Erkenntnis, also auf wissenschaftlichem Denken beruht, macht sie zu einem Gut für wenige. Die Masse bleibt danach notwendig von der Tugend ausgeschlossen. Diese Anschauung erweist aber ihren Tugendbegriff deutlich als einseitig und falsch. Wenn die Tugend das Gut ist, auf welches hin der Mensch als Vernunftwesen angelegt ist, so muß sie das Ziel aller Menschen sein können. Und wenn sie das höchste Gut und eins mit der Glückseligkeit sein soll, so muß sie auch allen Menschen erreichbar sein. Dann darf sie aber nicht durch wissenschaftliche Einsicht bedingt sein. Dieser Aristokratismus ist nur eine neue Quelle des Stolzes und der moralischen Überhebung, die dem stoischen Weisen notwendig anhaftet.

Da die Tugend nach stoischer Lehre im vernunftgemäßen Leben, dieses aber wieder in einem der Natur des Weltalls und des Menschen gemäßen Handeln besteht, so ist als allgemeinste Norm des sittlichen Lebens offenbar eben diese Natur und das in ihr waltende Gesetz zu betrachten, das wieder als eins mit der göttlichen Vernunft von der Stoa aufgefaßt wird. Daraus ergibt sich nun auch der Wesensunterschied der guten und bösen Handlungen. Gut sind demgemäß die Handlungen, die der Natur des Weltalls und damit der göttlichen Vernunft, sowie auch der Natur des Menschen und damit der menschlichen Vernunft entsprechen, schlecht die, welche beiden widersprechen. Hiermit ist aber das Wesen der guten und schlimmen Handlungen noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Zu einer guten Handlung gehört auch, daß ihr Zweck ein guter sei; sie muß auch einer guten Absicht oder, was dasselbe, einem guten Motiv und einer guten Gesinnung entspringen. Nicht nur der Akt, das Objekt der Handlung, sondern auch der Wille, aus dem sie hervorgeht, muß gut sein. Dies fordert nun auch die Stoa mit großer Entschiedenheit[67]. Sie verlangt ja, daß der Mensch die Tugend als einziges

[65] Diog. L. VII 119: *θείους τε εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν.*

[66] Plut., De audiendis poëtis 7, 25 c: *μήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προσεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν ἀξιοῦσιν.*

[67] Z. B. Seneca, De benef. VI 11, 3: voluntas est, quae apud nos ponit officium. — I 6, 1: Itaque non quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.

Digitized by Google

Gut betrachte und begehre. Somit soll er sie einzig um ihrer selbst willen üben und jede Handlung um der Tugend willen tun. Also nur dann ist nach stoischer Auffassung eine Handlung gut, wenn sie nicht nur dem Weltgesetz angemessen ist, sondern auch bloß wegen dieser Angemessenheit, somit um ihrer Gutheit willen geschieht. Eine gute Handlung liegt danach nur vor, wenn die Handlung zugleich aus einer guten, ganz reinen, auf das Gute als solches gerichteten Gesinnung hervorgeht, und diese finden sie bloß bei dem, der zur vollen philosophischen Einsicht vom Wesen der Tugend gekommen ist[68]. Sie fordern also nicht bloß äußerliche Tugend und äußerlich gutes Verhalten, sondern eine wahrhaft innere tugendhafte Gesinnung und lehren demgemäß, daß der gute Wille, dem die Mittel zur Ausführung fehlen, ebensoviel wert ist wie die gute Tat[69], und dem bösen Willen, der seinen Zweck nicht erreicht, das Böse ebenso anzurechnen ist wie die vollbrachte böse Tat, die freiwillige schlechte Begierde also ebenso schuldbar ist wie ihre Befriedigung[70]. Dies ist gewiß anzuerkennen und zeigt ihre tiefe ethische Einsicht. Allein auch diese Anschauung, die ja auch bei Plato und Aristoteles schon erkennbar war, haben die Stoiker wieder überspannt zu einer Forderung, die der menschlichen Natur widerspricht und das Unmögliche von ihr verlangt. Denn der Mensch soll zwar stets das Gute als solches bei seinem Handeln bezwecken, aber er kann nie ausschließlich um des Guten willen handeln. Er muß stets noch einen andern Zweck dabei haben, der ihm irgendwie als ein Gut für ihn selbst vorschwebt. Denn ohne das könnte keine einzelne Handlung zustande kommen. Jede Handlung hat notwendig einen besonderen nächsten Zweck, nicht nur einen objektiven (sachlichen), sondern auch einen subjektiven. Wer aber jedes Einzelgut leugnet und keine Art von Lust als erstrebenswert ansieht, wie die Stoiker, der raubt dem Handeln alle Einzelmotive und unterbindet damit das Handeln selbst. Es ist derselbe Fehler, den Kant mit seinem kategorischen Imperativ gemacht hat. Außerdem führt dieser Rigorismus der Gesinnung wieder notwendig zu bloßer Scheintugend und Selbsttäuschung hinsichtlich der Motive des eigenen Handelns.

Wirklich gut und tugendhaft sind also auch nach stoischer Auffassung nur die Handlungen, die aus richtiger Gesinnung her-

[68] Vgl. Zeller III[4] 1, S. 250.

[69] Sen., De benef. II 31 f.: Cum omnia ad animum referamus, fecit quisque quantum voluit.

[70] Stob. Flor. 6, 19: *Κλεάνθους: Ὅστις ἐπιθυμῶν ἀνέχεται αἰσχροῦ πράγματος, οὗτος ποιήσει τοῦτ' ἐὰν καιρὸν λάβῃ.*

Digitized by Google

vorgehen. Doch worin besteht diese? Sie verlangen jedenfalls, daß der Wille dabei auf die Tugend als solche gerichtet sei, da sie das höchste Gut ist. Die richtige Gesinnung beruht daher auf der richtigen Erkenntnis des höchsten Gutes und auf der richtigen Schätzung der Güter und Übel, also auf Bevorzugung der Tugend vor allen andern Dingen, ja auf Verachtung aller andern, da diese ja keine Güter sein sollen.

Indes hat die Stoa, obwohl sie die Tugend als einziges Gut hinstellt, doch eine gewisse Abschätzung derjenigen Dinge vorgenommen, die außer der Tugend Gegenstand menschlichen Begehrens sein können. Und die richtige Abschätzung dieser Dinge gehört offenbar auch zur tugendhaften Gesinnung und somit zur Sittlichkeit. Es gibt nämlich nach stoischer Lehre (und schon nach Zeno) viele Dinge, die weder als Güter noch als Übel bezeichnet werden können, sogenannte mittlere Dinge (*οὐδέτερα* oder *μέσα*), so Leben und Tod, Lust und Mühe, Reichtum und Armut, Ruhm und Schande, Gesundheit und Krankheit[71]. Diese Dinge sind aber wieder von verschiedener Art. Sie zerfallen in solche, die von Natur einen gewissen Vorzug und daher einen gewissen Wert für den Menschen haben (*προηγμένα*), und solche, denen die Natur diesen Vorzug vorenthält und die daher zurückzuweisen sind (*ἀποπροηγμένα*), und endlich in mittlere Dinge im engeren Sinne, die keine sittliche Bedeutung haben (*ἀδιάφορα*)[72]. Die ersten sind naturgemäß und brauchbar für den Menschen, die zweiten naturwidrig und unbrauchbar. Zur ersten Klasse gehören Dinge wie Leben, Gesundheit, Schönheit, Reichtum, hohe Begabung, Kunstfertigkeiten, Lust, Ruhm; zur zweiten Dinge wie Tod, Krankheit, Armut, Mühe, Schmerz, Schwäche, Schande. Jene sind keine Güter, diese keine Übel. Dennoch wäre es nach Chrysippus verrückt, all diese Dinge für nichts zu achten[73].

Die Stoa erkennt also Wertunterschiede unter den Dingen, die außer der Tugend dem Menschen zufallen, ihn anziehen oder abstoßen können, an. Ja sie teilt diese Dinge ein in wünschenswerte, verwerfliche und eigentlich gleichgültige, die weder Verlangen noch Abscheu erwecken können. Die richtige Bewertung dieser Dinge macht aber offenbar einen guten Teil der

---

[71] Vgl. Dyroff a. a. O. S. 100 ff. — Stob. ecl. II p. 57, 18 (W.). — Seneca, ep. 94, 8: reliqua omnia (praeter virtutem et turpitudinem) scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandum nec malis.

[72] Diog. L. VII 105.

[73] Plut., De stoic. rep. 30. 1047 E: [*Χρύσιππος*] *γάρ φησι 'μαίνεσθαι τοὺς τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ὑγιείαν καὶ τὴν ἀπονίαν καὶ τὴν ὁλοκληρίαν τοῦ σώματος ἐν μηδενὶ ποιουμένους μηδ' ἀντεχομένους τῶν τοιούτων.*

Digitized by Google

Weisheit und rechten Gesinnung aus. Keinesfalls dürfen die προηγμένα nach stoischer Auffassung zu den Gütern gerechnet werden. Ja jene sind auch nach Chrysippus nicht zur Glückseligkeit notwendig[74]. Vielmehr können Reichtum, Lust, Ruhm, Schönheit usw. offenbar auch zu verwerflichen Dingen werden, wenn sie dem Menschen Ursache zu sittlichem Falle werden, und umgekehrt können Krankheit, Armut, Mühe und Schmerzen dem einzelnen Menschen nützlich sein, wenn sie ihm Grund und Gelegenheit zu sittlichem Fortschritt geben. Alle „mittleren Dinge" sollen aber dem Weisen entbehrlich sein, auch wenn er sie gebraucht[75]. Seine Glückseligkeit soll unabhängig von ihnen sein.

Die Stoa verlangt also nicht, daß der Mensch alle Dinge außer der Tugend verschmähe, sondern nur, daß er sie richtig einschätze, nicht für wahre Güter oder Übel nehme, sondern ihren Wert oder Unwert nur danach bemesse, ob sie ihm zur Tugend und Glückseligkeit förderlich oder hinderlich sind, und daß er sie demgemäß gebrauche. Gegen diese Beurteilung der endlichen Dinge dürfte wenig einzuwenden sein, da es von geringer Bedeutung ist und im Grunde auf einen Wortstreit hinausläuft, ob man die Dinge, die wir zum sittlich geordneten Leben bedürfen und gebrauchen, als Güter bezeichnen soll oder nicht. Wenn man mit den Stoikern nur ein Gut statuiert, so kann das unter den auf Erden erreichbaren Dingen allerdings nur die Sittlichkeit sein; erkennt man aber eine Mehrzahl von Gütern an, so fallen unter diesen Begriff alle Dinge, die der Sittlichkeit förderlich oder eine Bedingung derselben für den einzelnen sind.

Da die „mittleren Dinge" nach stoischer Ansicht wenigstens zum Teil dem Menschen nützlich und der Tugend förderlich sein können, so darf er natürlich auch danach streben, ja er muß es, wenn sie ihm dazu notwendig sind. Sie werden dann für ihn zu etwas Geziemendem (καθῆκον). Es fällt unter diesen Begriff alles, was dem Menschen seiner generellen und individuellen Natur nach angemessen ist und was sich aus der Rücksicht auf die ungeschriebenen Gesetze und aus der Einordnung des Einzelnen in die Gesamtheit des Alls ergibt[76]. Der gewöhnliche Mensch tut die dementsprechenden Handlungen aus natürlich-irdischen Motiven um seines Wohlseins willen, der Weise tut sie auf Grund sittlicher Einsicht und um der Tugend willen. Hierdurch wird das καθῆκον zum κατόρθωμα, d. h. zu einer Handlung, die der rechten Vernunft, dem ὀρθὸς λόγος entspricht und erst wahrhaft

[74] Plut., Stoic. rep. 29. 1048 a b.

[75] Sen., Ep. 3, 14: Chrysippus ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse.

[76] Vgl. Dyroff, a. a. O. S. 134 ff.

Digitized by Google

gut ist[77]. Der Ungebildete handelt, wenn er das κατῆκον vollbringt, nur κατὰ λόγον (gemäß der unentwickelten Vernunft), der Weise aber κατ' ὀρθόν λόγον (gemäß der richtigen Vernunft)[78]. Erst die vernünftige Einsicht also bewirkt echte Tugend und macht nach stoischer Auffassung die einzelnen Handlungen und auch die, welche auf mittlere, d. h. sittlich indifferente Dinge gerichtet sind, zu wirklich tugendhaften und sittlich guten. Denn durch diese Einsicht ist auch das tugendhafte Motiv des Handelns bedingt.

Es ist nach all dem entschieden zu bestreiten, daß die Stoiker vom Werte des guten Willens keine Ahnung hatten[79]. Sie mögen den Begriff in dieser Prägung nicht gehabt haben, aber die Sache, die damit bezeichnet wird, haben sie sehr wohl gekannt und auch gefordert. Denn was ist es anderes als guter Wille, wenn sie verlangen, daß das Gute und die Tugend um ihrer selbst willen auf Grund sittlicher Einsicht geübt werden, und wenn sie lehren, daß nur in diesem Falle von wahrer Sittlichkeit die Rede sein könne? Gut ist ja der Wille eben dann, wenn er auf das sittlich Gute als solches gerichtet ist. Und dies verlangen die Stoiker mit einer Schroffheit, die sogar jeden Kompromiß mit dem Streben nach Lust und Glückseligkeit ausschließt, ähnlich wie Kant und Fichte.

Der Hauptmangel im stoischen Sittlichkeitsbegriff liegt vielmehr darin, daß er wesentlich intellektuell ist, indem er die Tugend mit dem Wissen und der Einsicht identifiziert, und daß er wie Sokrates voraussetzt, mit diesem Wissen sei eo ipso auch das entsprechende Wollen und Handeln gegeben. Der Stoizismus fordert dieses auf das Gute als solches gerichtete Wollen und Handeln mit größter Entschiedenheit, verkennt aber die Wirklichkeit und die menschliche Natur, wenn er lehrt, daß die richtige Einsicht dieses Wollen von selbst hervorbringe und daß der Mensch aus eigner Kraft auch alles wollen könne, was er als sittlich gut erkenne, und alles vollbringen könne, was er wolle. Er betrachtet den Mensch als völlig auf sich selbst angewiesenes Wesen und fordert daher von seiner natürlichen Kraft eine sittliche Vollkommenheit, die dieser völlig unerreichbar ist. Das stoische Tugendideal mußte daher auch aus diesem Grunde in der Praxis mehr zu tugendhaften Schaustellungen als zu wirklicher Tugend führen. Der tiefere Grund dieses Mangels aber liegt natürlich darin, daß den Stoikern wie den übrigen Philosophen des Altertums die wahre Gotteserkenntnis sowie die Er-

[77] Vgl Ad. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 224.
[78] Ebd. S. 229.
[79] So behauptet Dyroff a. a. O. S. 149.

Digitized by Google

kenntnis der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen abging. Zwar fehlte ihrer Ethik nicht jede religiöse Unterlage und jede Beziehung auf Gott. Ja insofern die Weltvernunft, als Gottheit gedacht, Norm des sittlichen Handelns sein soll, bekommt dieses Handeln selbst einen religiös bestimmten Charakter. Aber ihr Gottesbegriff ist wesentlich pantheistisch, ja materialistisch wie ihre ganze Metaphysik. Er identifiziert das allgemeine Weltgesetz oder die Weltvernunft, der der Mensch zu gehorchen hat, mit der Gottheit selbst und legt dieser somit wohl Vernunft, aber keine Persönlichkeit bei, höchstens in poetisch-metaphorischem Sinne, wenn z. B. Kleanthes in Anbequemung an den Volksglauben der Weltvernunft in seinem Hymnus den Namen Zeus gibt. Erst bei Epiktet finden wir eine Auffassung Gottes als persönlichen Wesens und eine innere Beziehung zwischen sittlichem Handeln und Gedanken an Gott. Er stellt oft die Erfüllung der sittlichen Gebote als Gehorsam und die Nichterfüllung als Ungehorsam gegen Gott hin. Ja er glaubt an die Allgegenwart Gottes, der alles sieht und hört, war wir tun [80]. Die Pflicht der Nächstenliebe gründet er sogar auf die Idee der gemeinsamen Gotteskindschaft. Gleichwohl ist auch Epiktets Gottesbegriff noch monistisch und läßt ein wahres Kindheitsverhältnis des Menschen zu Gott konsequenterweise nicht zu. Er sagt: „Unsre Seelen sind ganz eng mit Gott verbunden und innig vereinigt, da sie ja Teile und Stücke von ihm sind. Sollte er da nicht jede Regung in uns bemerken, da wir ja zu ihm und seinem Wesen gehören?“ [81] Bei einer solchen Gottesvorstellung, welche die Zweiheit von Gott und Seele verwischt, kann im Menschen kein echt religiöses Verhältnis zu Gott entstehen. Es schließt wahre Demut und Erkenntnis der eignen Unzulänglichkeit, Bedürftigkeit und Abhängigkeit von Gott aus. Der Mensch bleibt dabei auf sich, auf seine Einsicht und Willenskraft angewiesen und will aus eigner Kraft zur Vollkommenheit gelangen, was nach Epiktet jedem möglich sein soll.

Kommt somit im stoischen Sittlichkeitsbegriff das religiöse Element der Sittlichkeit nicht hinreichend zu seinem Recht, obwohl sie Frömmigkeit im Sinne der Götterverehrung und Gottesfurcht vom Weisen verlangen [82], so wird dagegen das soziale Element der Sittlichkeit stark von der Stoa betont. Der Weise soll nach ihrer Lehre nicht bloß für sich nach sittlicher Freiheit und Vollkommenheit durch Erkenntnis streben, sondern sich auch prak-

[80] Vgl. Bonhöffer, a. a. O. S. 1 ff. [81] Dissert. I 14.

[82] Diog. L. VII 119: *θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους· ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεῶν νομίμων.* 124: *Εὔξεται τε (φασὶν) ὁ σοφὸς, αἰτούμενος τὰ ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν.*

Digitized by Google

tisch im Staate und für ihn betätigen. Ja die Stoiker fassen den Menschen durchaus als Glied der Gemeinschaft auf[83]. Zeno verlangt, daß der Weise dem Staate diene, wenn nicht ein gerechter Grund ihn hindere. Daß der Weise niemals Privatmann sei, ist nach Cicero stoischer Grundsatz[84]. Ja die Stoa fordert in Konsequenz ihrer Anschauung von dem allgemeinen die Welt umspannenden Gesetz, dem der Mensch zu gehorchen hat, eine allgemeine Sympathie nicht nur für die Glieder des eignen Staates, sondern für alle vernünftigen Wesen, die den „großen Weltstaat bilden". Die Stoiker sind grundsätzliche Kosmopoliten. Demgemäß fordern sie allgemeines Wohlwollen und Wohltun, auch den Feinden gegenüber, ja Liebe zu allen Menschen[85] und Milde auch gegen die sittlich Schwachen[86].

Es fehlt also auch der Grundsatz der Menschenliebe nicht ganz in der stoischen Ethik, wenigstens bei den späteren Stoikern; aber er mußte notwendig kraftlos bleiben, da er nicht in dem der Gottesliebe gegründet war.

Epikur[1].

Wie die stoische Ethik sich aus der des Antisthenes und der Kyniker entwickelt hat, so die epikureische aus der des Aristippus und der Kyrenaiker. Nach deren Lehre war das höchste Gut und Ziel des Menschen die Lust, und diesen Hauptgedanken übernahm Epikur, gab ihm aber eine neue Wendung und damit dem Lustprinzip einen höheren Inhalt. Daß die Lust (ἡδονή) das höchste und einzig unbedingte Gut des Menschen und der Schmerz das größte Übel sei, war ihm selbstverständlich und kaum eines Beweises bedürftig. Er erblickte den Beweis dafür aber lediglich in der Tatsache, daß alle lebenden Wesen von Geburt an an der Lust Gefallen finden und dem Leiden von Natur und ohne Überlegung sich widersetzen[2]. Dieser Beweisgrund ist nun freilich sehr schwach. Denn wenn auch die Menschen allerdings gleich den übrigen Sinnenwesen zunächst instinktiv die Lust begehren und den Schmerz fliehen, so ist damit noch

[83] Vgl. Paul Barth, Die Stoa, 1922, S. 104 f.

[84] Tuscul. IV 23, 51: Scipio . . . qui hoc Stoicorum verum esse declaravit, nunquam privatum esse sapientem.

[85] Liebe allerdings nur unter dem Begriff der Wohltätigkeit und in Unterordnung unter die Gerechtigkeit: Cic., De officiis I 7, 20: justitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic conjuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.

[86] Hierüber besonders Sen., De clementia II 5 ff.

[1] Vgl. Zeller III, I[4], S. 373 ff. [2] Diog. L. X 137.

Digitized by Google

keineswegs gesagt, daß sie dies später nach entwickelter Vernunft auch stets tun müssen. Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß sie bei gereifter Vernunft oft freiwillig sich eine Lust versagen und das Schmerzvolle erwählen. Mit dem obigen Argument Epikurs könnte man ebensogut beweisen, daß das höchste Gut des Menschen das Essen sei, da alle Menschen von Geburt an und durch ihr ganzes Leben nach Speise verlangen und nichts so sehr fliehen und fürchten wie den Hunger. Epikur behauptet aber auch, daß alle Dinge vom Menschen nur um der Lust willen, bzw. um dem Schmerz zu entgehen, begehrt werden, sogar die Tugenden[3], und sieht darin einen Beweis für seine Lehre von der Lust als höchstem Gut. Und über diese Behauptung läßt sich schon eher reden. Denn wir brauchen bloß an die Stelle des Wortes Lust (ἡδονή, voluptas) das Wort Glückseligkeit (εὐδαιμονία) zu setzen, so hat diese These unleugbar eine gewisse Wahrheit. Denn die Glückseligkeit ist tatsächlich das unausweichlich und notwendig, wenn auch nicht stets bewußterweise gewollte Endziel aller unserer Handlungen, wie die Philosophen alter und neuer Zeit einmütig zugeben. Unter Lust verstehen wir aber gewöhnlich nur ein vorübergehendes Glücksgefühl, unter Glückseligkeit ein dauerndes. Epikur jedoch faßt alle Glücksgefühle, auch die dauernden, unter dem Begriff Lust zusammen, und wenn man ihm dies konzediert, so ist gegen seine Behauptung, daß alle Menschen stets um der Lust willen, bzw. um der Unlust zu entfliehen, handeln, und daß somit die Lust für alle das höchste Gut und das Endziel ihres Wollens sei, nicht viel einzuwenden. Nur bleibt es immer ein großer Unterschied, in welchen Gütern man seine Lust sucht, besonders in welchen man die höchste Lust und bleibende Glückseligkeit zu finden hofft, und ferner ob man die Lust implicite oder explicite begehrt, also ob im Bewußtsein des Handelnden der Gedanke an das erstrebte Gut selbst oder der an die hierdurch zu erlangende Lust das Bestimmende ist. Das alles ist mit entscheidend für den sittlichen Wert der einzelnen Handlung und des ganzen Wollens eines Menschen.

Auch Epikur macht einen bedeutenden Unterschied zwischen den einzelnen Gütern, in denen der Mensch seine Lust suchen kann. Er ist weit davon entfernt, eine wahllose Befriedigung jedes Lustverlangens zu befürworten. Er stellt auch nicht wie Aristipp die sinnliche Lust als die höchste, weil stärkste Lust hin, sondern die geistige. Zwar gelten ihm alle Gefühle und Genüsse in gewisser Weise als physische, insofern sie alle physisch

[3] Cicero, De fin. I 13, 42 f., wo dieser Gedanke mit Berufung auf Epikur insbesondere in bezug auf die Weisheit ausgeführt wird.

Digitized by Google

bedingt sind und ihm zufolge aus körperlichen Vorgängen entspringen[4]. Ja er redet bisweilen auch den sinnlichen Genüssen das Wort und stellt den Leib und die Freuden des Bauches als den Ursprung und die Wurzel jedes Gutes hin[5], und er betont, daß die sinnlichen Bedürfnisse stets in erster Linie zu befriedigen seien, aber nur, weil dies die Bedingung auch der seelischen Genüsse sei und alle seelischen Gefühle physisch bedingt seien[6]. Jedoch gelten ihm als entschieden wertvoller und als an sich begehrenswert nur die geistigen Genüsse. Diese bestehen zwar nach Epikur in erster Linie auch nur in der Erinnerung an physische Lustgefühle und deren Erneuerung durch die Phantasie[7]. Solche Genüsse seien aber nicht regellos zuzulassen. Vielmehr verlangt Epikur eine planmäßige Regelung aller Gefühle und Affekte durch die Vernunft. Die Tugend, welche dies zu vollbringen hat, ist die Einsicht (*φρόνησις*)[8]. Sie hat das ganze Gefühlsleben zu leiten, indem sie einerseits die peinlichen Empfindungen zurückdrängt und die angenehmen festzuhalten sucht, andererseits aber auch gewisse Lüste zurückweist, um den Leiden zu entgehen, die aus ihnen entstehen könnten, und manche Leiden auf sich zu nehmen befiehlt, um dadurch höhere und dauerndere Lustgefühle zu erlangen. Er sagt nämlich[9]: „Die Lust haben wir als unser erstes, angeborenes Gut erkannt, sie ist der Ausgangspunkt für alles Wählen und Meiden, und auf sie gehen wir zurück, indem wir diese Seelenregung zur Richtschnur für Beurteilung jeglichen Gutes nehmen. Und weil sie das erste und angeborene Gut ist, entscheiden wir uns nicht ohne weiteres für jede Lust, sondern es gibt Fälle, wo wir auf viele Annehmlichkeiten verzichten, sofern sich weiterhin aus ihnen vieles Unangenehme ergibt, und andrerseits geben wir vielen Schmerzen vor Annehmlichkeiten den Vorzug, wenn uns aus dem längeren Ertragen von Schmerzen um so größere Lust erwächst." Die Einsicht hat also in kluger Berechnung eine richtige Auswahl unter den Lüsten zu treffen, damit nicht Leiden aus den Genüssen entspringen, und bisweilen Schmerzen der augenblicklichen Lust vorzuziehen, um größere Lust dadurch zu erlangen. „Jede Lust", sagt er, „ist, weil von Natur uns angemessen, ein Gut, aber nicht jede

[4] Vgl. M. Wundt, a. a. O. II, S. 185 ff.

[5] Athenaeus XII 546: *ὁ Ἐπίκουρος δέ φησιν ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδόνη.*

[6] Frg. 200 (Usener, Epicurea): *ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν.* — 433: *πᾶσα διὰ σαρκὸς ἐπιτερπὴς κίνησις ἐφ' ἡδονήν τινα καὶ χαρὰν ψυχῆς ἀναπεμπομένη.*

[7] Frg. 429—31 u. 436—38. [8] Diog. L. X 132.

[9] Diog. L. X 129. Im Brief an Menoikeus.

Digitized by Google

auch ein Gegenstand unsrer Wahl, wie auch jeder Schmerz ein Übel und doch nicht unter allen Umständen zu meiden ist“ [10]. „Denn zu gewissen Zeiten erweist sich das Gute für uns als ein Übel und umgekehrt das Übel als ein Gut. Darum halten wir die Genügsamkeit für ein großes Gut, in der Überzeugung, daß diejenigen den Überfluß mit der stärksten Lustwirkung genießen, die desselben am wenigsten bedürfen“ [11]. Er schildert dann den Wert einer einfachen frugalen Lebensweise und fügt wie zur Selbstverteidigung hinzu [12]: „Wenn wir also die Lust als das Endziel hinstellen, so meinen wir damit nicht die Lüste der Schlemmer und solche, die in nichts als dem Genusse selbst bestehen, wie manche Unkundige und manche Gegner oder auch absichtlich Mißdeutende meinen, sondern das Freisein von körperlichem Schmerz und von Störung der Seelenruhe. Denn nicht Trinkgelage und tolle Umzüge machen das lustvolle Leben aus, auch nicht der Umgang mit schönen Knaben und Weibern, auch nicht der Genuß von Fischen und andern Kostbarkeiten, die eine prunkvolle Tafel bietet, sondern eine nüchterne Verständigkeit, die sorgfältig die Gründe für Wählen und Meiden in jedem Falle prüft und mit allen Wahnvorstellungen bricht, die den Hauptgrund zur Störung der Seelenruhe abgeben.“ Also keineswegs ist es sinnliches Wohlleben, wozu Epikur mit seiner Lustlehre anleiten will, sondern Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Lüste und Begierden, um dadurch zur Seelenruhe und zu dauerndem leidenschaftslosem Lustgefühl zu gelangen. Ja eine gewisse Askese, ein freiwilliger Verzicht auch auf an sich erlaubte Lüste wird von ihm empfohlen, wenn auch nur, um dadurch zu intensiverer Lust zu gelangen. Die richtige Auswahl der Lüste ist aber offenbar nicht möglich ohne Einsicht und Willenskraft, also ohne Tugend, und darum sagt er [13]: „Für alles dieses ist Anfang und wichtigstes Gut die vernünftige Einsicht. Deshalb steht diese noch höher als die Philosophie. Aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden. Sie lehrt, daß ein lustvolles Leben nicht möglich ist ohne ein einsichtsvolles, sittliches und gerechtes Leben, und dieses nicht ohne ein lustvolles.“ Offenbar ist hier mit Lust und lustvollem Leben nichts andres gemeint, als was die Philosophen sonst Glückseligkeit (εὐδαιμονία) nannten. Und so verstanden ist dieser Gedanke vollkommen richtig. Wahre und dauernde Lust kann es nicht geben ohne Sittlichkeit, und Sittlichkeit ist stets gefolgt von wahrer Lust, nämlich von Glückseligkeit.

So vernünftig und harmlos dies nun alles klingt, so gefährlich ist es dennoch, wenn man die Lust zum höchsten Gut und

[10] Ebd. [11] Ebd. 130. [12] Ebd. 131 f. [13] Ebd. 132.

Digitized by Google

Endziel des Menschen erklärt und das Wesen der Glückseligkeit in die Lust setzt. Diese Lehre konnte und mußte um so leichter mißdeutet werden, als Epikur bei andern Gelegenheiten doch auch der sinnlichen Lust stark das Wort redet — sagt er doch einmal: „Würde man die sinnlichen Wohlgefühle aufheben, so wäre nicht abzusehen, was für ein Gut dann bestehen bliebe“[14]. Aber auch diejenige Form des Lustgefühls, die er als die höchste betrachtet, nämlich die Seelenruhe (ἀταραξία), beruhend auf Freiheit von Schmerz oder auf Schwinden der Unlust, sowie auf richtiger Einsicht in den Wert der einzelnen Lüste und ihrer richtigen Auswahl, kann unmöglich höchstes Gut des Menschen sein. Es ist immer nur eine Form von Genuß, nämlich der Genuß des eigenen Ich und seiner Zustände, was damit zum letzten Ziel proklamiert wird. Jeder Genuß aber ist seiner Natur nach vorübergehend und kann daher nicht das Wesen der Glückseligkeit, die etwas Bleibendes sein muß, ausmachen. Und die Grundlage jenes Selbstgenusses ist nicht ein unverlierbares Gut, sondern ein Seelenzustand, der zwar die Herrschaft der Vernunft über die Affekte voraussetzt, aber, da er Schmerzlosigkeit und Freiheit von jeder Unlust fordert, nicht in der Gewalt des Menschen liegt. Offenbar ist diese Art von Seelenruhe, deren Hauptingrediens die Freiheit von seelischen und körperlichen Schmerzen ist, auch nur ein Ideal für Weichlinge, und der Weg, der nach Epikur dazu führt, ist nur eine raffinierte Anleitung zum Selbstgenuß und zur Befriedigung der Selbstsucht. Obwohl die seelischen Genüsse von Epikur den sinnlichen vorgezogen werden, ist doch seine Moral nur ein versteckter Kultus der Sinnlichkeit; denn Gegenstand der seelischen Freuden sollen ja in erster Linie die in der Vorstellung festgehaltenen oder erneuerten sinnlichen Freuden sein. Ein Schwelgen der Phantasie in sinnlichen Genüssen ist aber auf die Dauer noch gefährlicher und verweichlichender als der flüchtige und berauschende Genuß des Augenblicks, wie ihn Aristipp empfahl. Diesem können zu Zeiten auch tatkräftige Naturen nachgehen, ohne dadurch ihre Spannkraft zu verlieren. Das epikureische Lustprinzip dagegen muß auf seine Anhänger notwendig entnervend wirken und ist die ausgesprochenste Form von Dekadencemoral, die nur in einer Zeit und einem Volke aufkommen konnte, bei dem für Betätigung männlicher Tatkraft kein Raum mehr war.

Hierzu stimmt es, daß das Lebensprinzip Epikurs ganz und gar unsozial und antipolitisch ist. Der Weise Epikurs kümmert sich nur um sich selbst, er sucht nur sein inneres Leben vor aller Unruhe, vor allen Stürmen und Leiden zu schützen, um

[14] Frg. 67.

Digitized by Google

sich genießen zu können. Er meidet das Familienleben ebenso wie die politische Betätigung. Denn beides ist ihm nur Quelle von Unruhe, Verdruß und Sorge. „Wer gescheit ist, treibt keine Politik“ [15]. „Es gibt für die Denkenden keine natürliche gegenseitige Gemeinschaft“ [16]. Einzig die Freundschaft pflegt der Weise, aber nur weil und insoweit sie Lust bringt und insofern die Freunde ihm Vorbilder für ein kluges, der Lust gewidmetes Leben sein können. Auch die Flucht vor dem politischen Leben ist charakteristisch für diese Lebensweisheit, deren Anhänger jede Aufregung und jeden männlichen Kampf fürchten; sie konnte nur verkündet werden in einer Zeit, da die Griechen ihre politische Freiheit schon verloren hatten und sich daher mit bloßer Selbstbildung begnügen mußten, indem die bloß kommunale Betätigung hochstrebenden Geistern nicht genügte. Dieser Umstand beweist aber zugleich, daß das epikureische Moralprinzip durchaus zeitlich bedingt ist und keine bleibende Bedeutung beanspruchen kann, wenngleich es zu allen Zeiten einzelne Anhänger gefunden hat. Es stellt eine Form von krassem Egoismus unter Ablehnung jeder Art von Hingabe, Aufopferung und Begeisterung für überpersönliche Zwecke dar.

Dem entspricht der epikureische Tugendbegriff. Soweit von Tugend überhaupt in dieser Moral die Rede sein kann, ist sie identisch mit der Einsicht in den Wert der einzelnen Lüste, wodurch der Mensch befähigt wird, die dauerhaften Lüste den flüchtigen vorzuziehen und ebenso diejenigen Leiden zu tragen, die unvermeidlich sind, wenn man größeren Leiden ausweichen will. Sie ist also wesentlich eins mit der Klugheit, aber einer Klugheit, die wieder nur die Lust zum Ziel hat und ganz in deren Dienst steht. Demgemäß ist es auch nach Epikur unsinnig, nach Tugend um ihrer selbst willen zu streben; ihr wahrer Zweck liegt nur in der Lust. „Wer würde“, sagt er, „die schönen und herrlichen Tugenden für löblich und erstrebenswert halten, wenn sie nicht Lust erzeugten?“ [17] Und ferner: „Das Edle, die Tugend und dergleichen ist zu schätzen, wenn es Lust bringt; wo nicht, so lasse man die Hand davon“ [18]. Tugend und Sittlichkeit haben danach keinen Eigenwert, sondern nur einen Nützlichkeitswert als Mittel zum Zweck, und zwar um dadurch nicht nur dauernde Seelenruhe, sondern auch möglichst viele einzelne

---

[15] Epikt. diss. I 30, 6: *διὰ τοῦτο φησὶν (Ἐπίκουρος) οὐδὲ πολιτεύσεσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα.* (Schenkl.)

[16] Ebd. diss. II 20, 7.

[17] Cicero, De fin. I 13, 42.

[18] Athenaeus XII 546, am Ende: *τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἑατέον.*

Digitized by Google

Lustgefühle zu erlangen. Dasselbe gilt von den einzelnen Tugenden. Von der Weisheit sagt Epikur: „Auch sie wird erstrebt, weil sie gewissermaßen eine Technik zur Bereitung und Gewinnung von Lust ist“[19]. Dementsprechend ist auch das Laster nach Epikur an sich kein Übel, sondern nur insofern es Leid schafft — das einzige wirkliche Übel ist ja nach ihm der Schmerz. Das Laster ist deshalb auch nicht seiner selbst wegen zu meiden, sondern nur wegen der schlimmen Folgen. „Die Ungerechtigkeit ist an sich kein Übel,“ sagte er ausdrücklich[20], „sondern wird es nur durch die argwöhnische Furcht, es werde nicht gelingen, sich der Verfolgung des Strafvollziehers zu entziehen.“

Es liegt auf der Hand, daß bei einem solchen Tugendbegriff von sittlicher Gesinnung nicht die Rede sein kann. Die Motive des Handelns liegen beim Epikureer ausschließlich in der Rücksicht auf Lust und Unlust. Bei jedem der Substanz nach tugendhaften, d. h. vernunftgemäßen Akte ist sein wesentlich bestimmendes Motiv nicht der Gedanke an das honestum, sondern das Verlangen, eine einzelne Lust dadurch zu erlangen, bzw. ein gefürchtetes Unlustgefühl zu vermeiden oder aber die in Seelenruhe und Schmerzlosigkeit liegende dauernde Lust zu erreichen. Daher gibt es für den Epikureer keine höheren und niederen, keine edlen und unedlen Motive des Handelns, sondern alle Motive sind ihm gleichwertig, respektive gleich wertlos, sie appellieren nur an die natürliche Selbstliebe, an das Lustverlangen. Und insofern dabei alles Interesse für das Wohl anderer, alle Hingabe an die Gemeinschaft und alle uneigennützige Liebe zum Nächsten fehlt, wird diese Selbstliebe, auch wenn sie die Ungerechtigkeit meidet, zur nackten und kalten Selbstsucht, zum reinen Ichkultus. Das Prinzip des Lebens ist bei dieser Moral nur, mit kluger Berechnung soviel Genuß wie möglich aus dem Leben zu ziehen.

Als Norm der Sittlichkeit oder Kriterium des Guten und Bösen ergibt sich aus diesem Prinzip einfach das Verhältnis der einzelnen Handlungen zu dem Endziel größtmöglicher dauernder Lustempfindung und Schmerzlosigkeit. Sind die Handlungen geeignet, hierzu beizutragen, so sind sie als gut zu betrachten; sind sie jenem Ziele hinderlich, als schlecht. Die Einsicht in dieses Verhältnis, also in die Natur der einzelnen Lüste und Leiden und in deren Brauchbarkeit oder Hinderlichkeit für Erreichung des Endzieles ist dann die unmittelbare Norm des Handelns für den einzelnen. Es ist offenbar, daß diese Einsicht nur durch Erfahrung gewonnen werden kann und nicht das Geringste mit

[19] Cicero, De fin. I 13, 42. [20] Diog. L. X 151.

Digitized by Google

dem zu tun hat, was wir Gewissen nennen und was dem moralisch fühlenden Menschen als nächste Norm dient.

Von religiösen Impulsen ist das Handeln des epikureischen Weisen vollends gänzlich losgelöst. Zwar ist Epikur kein Atheist. Obwohl er das Dasein der griechischen Volksgötter bestreitet, glaubt er doch an Götter, an ein höchstes, unvergängliches und glückseliges Wesen und auch an Einzelgötter, die aber völlig anderer Art seien, als die Menge sie sich vorstellt[21]. Er spricht ihnen jegliche Fürsorge für die Welt und die Menschen ab[22]. Sie führen ein heiteres, sorgloses und seliges Dasein in den Intermundien, den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Welten. Ihre Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Weltbegebenheiten, besonders gegen die menschlichen Angelegenheiten, ist die Bedingung ihrer Seligkeit. Darum ist alle Furcht vor den Göttern überflüssig und eine Quelle der Pein; sie muß daher vor allem ausgerottet werden. Die Handlungen der Menschen sind den Göttern gleichgültig; diese belohnen weder den Guten noch bestrafen sie den Bösen[23]. Den Vorsehungsglauben bekämpft Epikur als einen Wahn, der dem menschlichen Glücke entgegen sei[24], ebenso den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits, an ein Fortleben nach dem Tode und an eine Unterwelt. Ja diese Vorstellungen sind ihm zufolge eine Hauptquelle der menschlichen Leiden. Er bekämpft also direkt die Gottesfurcht und jede Rücksicht auf die Gottheit beim Handeln und nimmt ihm damit alle religiösen Motive, obwohl er eine gewisse Verehrung der Götter als Vorbilder des seligen Lebens verlangt. Da es sich für den epikureischen Weisen bei allem Wollen und Tun nur um Erlangung möglichst hoher Lust handelt, ist diese Ablehnung aller religiösen Rücksichten auch nur konsequent. Wie alle Sittlichkeit hier nur in raffinierter Lebensklugheit besteht, so kann sie auch keinerlei Beziehung zu derjenigen Gottheit haben, die als Hüterin des Sittengesetzes gedacht wird. Nur wahre Sittlichkeit, der das Sittengesetz etwas Heiliges ist, das um dieser seiner Heiligkeit willen und wegen seines Ursprunges aus Gott befolgt werden muß, läßt sich vom Gedanken an Gott beim Handeln bestimmen und bezieht ihr Handeln auf ihn. Solche gab es noch bei den Stoikern. Bei Epikur ist die Trennung von der Religion zur Feindschaft gegen diese geworden, zugleich ist aber das eigentliche Wesen wirklicher Moral im epikureischen Lebensprinzip aufgehoben.

---

[21] Diog. L. X 123. Im Brief an Menoikeus.
[22] Vgl. M. Wundt, a. a. O. S. 199 ff. [23] Diog. L. X 124.
[24] Plut., De defectu oraculorum 19 (420 b). Cic., De nat. deorum I 8, 18.

Digitized by Google

Gleichwohl hat die Ethik Epikurs einen gewissen Vorzug vor der stoischen insofern, als sie sich der menschlichen Natur mehr anbequemt und von dieser nicht das Unmögliche und ihr Widersprechende fordert. Sie hält sich frei von den Überstiegenheiten der Stoiker, verlangt nicht, daß der Mensch die Tugend als einziges Gut betrachte und deshalb aus seinem Handeln jede Rücksicht auf Lust und Glückseligkeit verbanne. Diese stoische Forderung führte notwendig zu moralischen Schaustellungen und bloß simulierter oder eingebildeter Vollkommenheit. Hiermit verglichen hat die epikureische Betonung des Wertes der Lust und ihrer unvermeidlichen Mitwirkung beim menschlichen Handeln den Charakter der Aufrichtigkeit und des gesunden Menschenverstandes, so daß Epikur neben den Stoikern bisweilen wie ein Nüchterner unter Berauschten erscheint. Aber er ist ins andere Extrem verfallen, indem er die Lust zum höchsten Gut und zur einzigen Triebfeder des Handelns erklärte. Zwar weist er ein wahlloses Ergreifen jeder Lust weit von sich und verlangt energische Selbstbeherrschung, ja ein Maßhalten im Genießen, eine Genügsamkeit und eine Überwindung der Leidenschaften, die den stoischen Forderungen wenig nachgibt; aber sein Prinzip ist doch nur eine Anweisung zu Lustempfindungen und damit eine Verleugnung der Moralität als solcher.

Die Skeptiker[1]

Das ethische Grundprinzip der Skeptiker ist die logische Konsequenz ihres skeptischen Standpunktes hinsichtlich aller Wahrheitserkenntnis. Die unversöhnlichen Widersprüche und Gegensätze zwischen den verschiedenen philosophischen Schulen hatten dazu geführt, daß einzelne Denker, zuerst Pyrrhon von Elis (ca. 360 bis 270 v. Chr.), alle über den greifbaren Augenschein hinausgehende Wahrheit für unerkennbar, alle Dinge für unbegreiflich, alle positiven Behauptungen und dogmatischen Lehrsätze für unstatthaft erklärten. Als einzig richtiges Verhalten ergebe sich daraus die Zurückhaltung des Urteils[2]. Ja sie sehen ihre Aufgabe darin, den Lehrsätzen der philosophischen Sekten sämtlich ein Ende zu machen, ohne selbst etwas dogmatisch festzusetzen[3]. Diesen Grundsatz wenden sie auch auf ethischem Gebiete an. Sie leugnen jeden von Natur gegebenen Unterschied des Guten und Bösen[4]. Nichts sei an sich schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht[5]. Das nämliche gelte

[1] Vgl. Zeller, a. a. O. III, I[4], S. 494 ff.
[2] Diog. L. IX 61. [3] Ebd. IX 74. [4] Ebd. IX 101. [5] Ebd. IX 61.

Digitized by Google

den einen als gerecht, den andern als ungerecht, den einen als gut, den andern als böse[6]. Wenn es von Natur gut oder böse wäre, so müßte es für alle gut oder böse sein, wie der Schnee für alle kalt ist; nun gebe es aber nichts, was für alle gut oder böse sei, also gebe es kein von Natur Gutes oder Böses[7]. Alle diese Wertungen beruhten daher auf Satzung und Gewohnheit.

Es ist überflüssig, diese bereits von den Sophisten des 5. Jahrhunderts aufgestellten Behauptungen, die schon von Plato glänzend widerlegt waren, hier zurückzuweisen. Sie widersprechen auch der Erfahrung, die uns lehrt, daß unzählige Handlungen von allen Menschen, die willig sind, ihre Vernunft zu gebrauchen, gebilligt und ebenso unzählige von allen mißbilligt werden. Die Grundsätze des Handelns und die sittlichen Urteile sind bei allen einigermaßen zivilisierten, also vernünftig denkenden Völkern im wesentlichen dieselben und das beweist, daß es einen in der Natur der Handlungen selbst liegenden Unterschied des Guten und Bösen gibt. Von Bedeutung für uns ist nur die praktische Folgerung, die die Skeptiker aus ihrem Moralskeptizismus ziehen. Als Endziel des Menschen stellen sie gleich den Epikureern die Gemütsruhe auf, indem sie behaupten, daß gerade aus der Zurückhaltung des Urteils, aus dem Verzicht auf alles Wissen und aus der Einsicht in die Unmöglichkeit sicherer Wahrheitserkenntnis sich eine unerschütterliche Seelenruhe ergebe[8]. Dies ist aber sehr zu bezweifeln. Der moderne Mensch würde darin eher einen Grund zur Melancholie finden, wo nicht zu faustischer Verzweiflung. Jedenfalls konnte solche Gemütsruhe, wenn sie wirklich eintrat, nur aus einer vollendeten Gleichgültigkeit gegen alles, wofür sich Menschenherzen sonst erwärmen, also aus einer absoluten Glaubens- und Ideallosigkeit hervorgehen, in der denn andrerseits jener Skeptizismus seine Anhänger wieder bestärken mußte. Um diesen Preis aber ist die Leidenschaftslosigkeit, die allerdings auch damit errungen wird, teuer erkauft. Eine derartige Gemütsruhe hat ihre Bedingung in völliger Lieblosigkeit und Blasiertheit, im Verzicht auf jedes aktive und produktive Streben. Sie ist der Ausdruck einer Ermüdung und Erschöpfung der geistigen Produktkionskraft, die zur Signatur jenes Dekadencezeitalters der Griechen gehörten, in dem die Skepsis sich entwickelte.

Gleichwohl haben die Skeptiker aus der Negation aller naturgesetzlichen ethischen Wertung des menschlichen Handelns nicht die Folgerung des moralischen Indifferentismus gezogen, als wenn es nämlich gleichgültig wäre, wie der Mensch handelt. Vielmehr fordern sie, daß jeder sich dem in seinem Lande herr-

[6] Diog. L. IX 83. [7] Ebd. IX 101. [8] Ebd. IX 107.

Digitized by Google

schenden Herkommen, also den Wertungsweisen und Sitten seiner Umgebung anpasse[9]. An Stelle einer festen und unveränderlichen Sittenregel setzen sie also die Konvention. Dies heißt aber auf Sittlichkeit verzichten. Denn wenn der Mensch nicht überzeugt ist, daß die herrschende Konvention mit einem unverbrüchlichen Sittengesetz übereinstimmt, so kann er sich nicht verpflichtet fühlen, sich ihr anzubequemen, sondern gehorcht ihr nur aus Klugheitsrücksichten oder aus Menschenfurcht. Allerdings ist dem Skeptiker zuzugeben, daß ein eigentliches Wissen zum vernünftigen Handeln nicht notwendig ist, wie Arkesilaos behauptet[10]. Es genügt daher ein Glauben oder ein Überzeugtsein in betreff der Erlaubtheit, bzw. Pflichtmäßigkeit der einzelnen Handlung. Der Skeptiker meint aber, es genüge auch eine bloße Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) in dieser Beziehung, und nur diese sei zu erreichen[11]. Die Wahrscheinlichkeit ist ihm die Norm für das praktische Leben. Diese Ansicht ist aber unhaltbar. Wahrscheinlichkeit und zwar nur eine solide, kann bloß in den Fällen genügen, wo eine sichere Überzeugung nicht zu erlangen ist. Die Wahrscheinlichkeit zum allgemeinen Kriterium des Guten und Bösen erklären, heißt die bloße Mutmaßung oder das subjektive Gefühl zur Norm machen. Moralische Überzeugung und Pflichtgefühl sind damit unvereinbar und werden dadurch zerstört. Aber der Skeptiker kennt keine höhere Gewißheit als die Wahrscheinlichkeit. Auch Karneades, der bedeutendste Vertreter der Skepsis, war dieser Ansicht und behauptete, daß allen Vorstellungen, die uns zum Handeln bestimmen, nur Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben sei. Er leugnete überhaupt jedes natürliche Recht, führte gleich den Sophisten alle Gesetze auf positive politische Einsetzung zum Schutz der Schwachen zurück und erneuerte sogar die sophistische Lehre, daß es klüger sei, nutzbringendes Unrecht zu begehen, als den Vorteil dem Recht zu opfern; denn die Klugheit liege mit der Gerechtigkeit in unversöhnlichem Streite[12]. Solche Sätze sind nur die logische Konsequenz der Leugnung des objektiven Unterschiedes von Gut und Böse und zugleich die Aufhebung aller wirklichen Moral und Moralität.

Cicero.

Nach dem stoischen und epikureischen sind neue ethische Grundprinzipien im vorchristlichen Altertum nicht mehr aufgestellt worden. Außer den genannten behielten das platonische

[9] Vgl. M. Wundt, a. a. O. II 311. [10] Vgl. Zeller III, I, S. 513.
[11] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 533 ff. — Sext. Empir. adv. mathematicos VII 166.
[12] Cicero, De rep. III 12.

Digitized by Google

und das aristotelische, jenes in der akademischen, dieses in der peripatetischen Schule vertreten, eine bleibende Bedeutung und erfuhren nur geringe Variationen und Weiterbildungen. Diese vier philosophischen Systeme und die darin enthaltenen ethischen Gedanken und Prinzipien rangen miteinander, jedoch so, daß die Anhänger der akademischen, peripatetischen und stoischen Ethik mannigfache Annäherungen, Vermittlungen und Akkommodationen, die Anhänger der Stoa auch manche Milderungen der ursprünglichen Schroffheit ihrer Prinzipien versuchten, während alle drei Schulen das epikureische Lustprinzip in entschiedener Weise ablehnten. Hat doch Cicero die Sittenlehre der Akademiker und Peripatetiker für im Grunde übereinstimmend erklärt und auch die der Stoiker als jener nicht wesentlich entgegengesetzt betrachtet[1]. Es bildete sich in der Römerzeit auch auf dem Gebiet der Ethik ein Eklektizismus aus, der das Gemeinsame der verschiedenen Systeme hervorsuchte und den Abweichungen gegenüber betonte, und dessen Hauptvertreter eben Cicero wurde, der dann durch seine philosophischen Schriften auch auf die Entwicklung der christlichen Ethik in der Folgezeit einen großen Einfluß gewann, jedoch weniger durch seine eigenen Gedanken, als durch die von ihm den Römern vermittelten Lehren der griechischen Moralphilosophen, besonders der Stoiker. Ciceros ethischer Standpunkt muß deshalb hier kurz dargelegt werden[2].

Die Grundlage aller sittlichen Erkenntnisse ist nach Cicero ein unmittelbares Bewußtsein von den sittlichen Grundbegriffen, das schon vor aller Unterweisung uns innewohnt und das allmählich sich entwickelt[3]. Die Keime des sittlichen Bewußtseins und der Tugenden sind uns danach angeboren und wir haben infolgedessen eine unmittelbare Gewißheit über das, was gut und böse ist, ein natürliches Rechtsbewußtsein und Wahrheitsgefühl in bezug auf das Sittliche[4]. Diese Lehre ist nun, insofern sie ein angeborenes Wissen behauptet, allerdings anfechtbar; wenn sie aber nur besagen will, daß durch die Vernunftanlage, mit der wir als Menschen von Anfang an ausgestattet sind, auch die Fähigkeit in uns liegt, die allgemeinsten sittlichen Wahrheiten

---

[1] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 686.

[2] Vgl. Zeller III, I, S. 682 ff. und Luthardt, a. a. O. S. 133 ff.

[3] Cicero, De fin. V 21, 59: (natura) dedit (homini) talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius.

[4] Tuscul. III 1, 2: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatum vitam natura perduceret.

Digitized by Google

zu erkennen, sobald wir zum Gebrauch der Vernunft gelangen, so ist sie durchaus richtig. Denn diese Fähigkeit ist eben eins mit der praktischen Vernunft, sie gehört zu unserer natürlichen Ausstattung, ja sie ist das, was neben dem Denkvermögen den Menschen zum Menschen macht. Und auch dies ist richtig, daß, wie Cicero lehrt, mit der Vernunft die Triebe zur Anpassung an die menschliche Gemeinschaft und zur Erforschung der Wahrheit uns eingeboren sind[5]; denn diese Triebe sind eben nichts anderes als die zum vernunftgemäßen Leben, also zum praktischen und theoretischen Gebrauch der Vernunft.

Demgemäß läßt sich, was sittlich gut (honestum) ist, nach Cicero „weniger durch eine Definition erkennen als aus dem allgemeinen Urteil der Menschen sowie aus dem Wollen und Handeln der vorzüglichsten unter ihnen, da diese sehr vieles nur deshalb tun, weil es sich ziemt, weil es recht und ehrenhaft ist, selbst wenn sie sehen, daß ihnen daraus kein Vorteil erwächst“[6]. Die Norm der Sittlichkeit wäre hiernach die menschliche Vernunft, wie sie sich in allen Einzelnen offenbart und zu übereinstimmenden Urteilen über die Handlungen der Menschen führt. Dieser Gedanke ist nicht neu, er stammt von den Stoikern, aber er ist von Cicero selbständig durchdacht und in dem obigen Satz neu formuliert. Und er ist auch richtig, wenn wir davon absehen, daß jene Übereinstimmung der sittlichen Urteile keine vollkommene ist, sondern daß sie nur in bezug auf die allgemeineren Grundsätze und auf diejenigen Gebote vorhanden ist, die leicht mit der Vernunft zu erkennen sind, während um so mehr Abweichungen vom wahren Sittengesetz bei Völkern und Individuen vorkommen, je schwieriger einzelne Gebote zu erkennen sind und je weniger ihre Vernunft entwickelt oder je mehr sie durch Leidenschaft und Laster getrübt ist.

Cicero definiert jedoch das sittlich Gute (honestum) obendrein als das, was so beschaffen ist, daß es unter Beiseitelassung jedes Nutzens ohne allen Lohn und Gewinn bloß seiner selbst wegen mit Recht gelobt werden kann[7]. Diese Definition ist insofern mangelhaft, als sie das Lobenswerte zum wesentlichen Moment des Sittlichen macht, während die Lobenswürdigkeit des Guten doch ihren Grund in seiner inneren Beschaffenheit haben muß. Aber der wichtigste Teil der Definition ist der Gedanke, daß das sittlich Gute ohne jede Rücksicht auf den Lohn und Vorteil, den es dem Täter bringt, nubr um seines inneren Wertes

[5] De fin. II 14, 45 f. [6] Ebd.

[7] De fin. II 14, 45. Anf. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit jure laudari.

Digitized by Google

willen gelobt werde und also auch getan werden müsse, wie er kurz vorher ausdrücklich sagt[8]. Das Sittliche ist ihm also Selbstzweck und keineswegs bloß Mittel zum irdischen Wohlergehen, wenn die Tugend auch tatsächlich dem Tugendhaften vielen Nutzen, besonders Ehre und Ruhm bringt, und auch deshalb erstrebt werden kann, wie er andern Ortes darlegt[9]. Diese Anschauung, daß das sittlich Gute in erster Linie um seiner selbst willen geschehen müsse, teilt Cicero mit der Stoa wie auch mit Plato und Aristoteles.

Dementsprechend ist seine Stellung zur kyrenaisch-epikureischen Lustlehre, welche die Lust zum Endziel und die Tugend zum bloßen Mittel hierfür macht, eine durchaus ablehnende. Nichts sei des Menschen unwürdiger als diese Lehre[10], alle Tugend, alles Ehr- und Lobwürdige sei dann aufzugeben[11]. Dagegen ist sein Urteil über die Zulassung der Affekte und ihr Verhältnis zum sittlichen Handeln unsicher und widerspruchsvoll. Er schwankt hierin zwischen Stoikern und Peripatetikern hin und her und bekämpft die Auffassung der einen mit den Argumenten der andern. Die Peripatetiker tadelt er wegen ihrer Zulassung der Affekte, da diese ihrer Natur nach schlecht seien und daher kein Hilfsmittel der Tugend sein könnten, sondern auf keine Weise zugelassen werden dürften[12]. Auch tadelt er sie, weil sie noch andere Güter außer der Tugend anerkennen[13]. Wie könne der Weise dann glückselig sein, da diese nicht in seiner Macht liegen? Er müsse von allen Affekten und Leidenschaften frei sein. Auch unter Qualen sei er glückselig[14]. Cicero bekennt sich also hier zu der strengen Lehre der Stoiker, daß die Tugend das einzige Gut und zur Glückseligkeit ausreichend sei. Die stoische Tugendlehre erscheint ihm erhabener als die aristotelische. Andererseits erkennt er aber das Unmögliche der stoischen Forderungen, er gibt zu, daß sie die Kraft

[8] De fin. II 14, 44: Ego autem existimo, si honestum esse aliquid ostendero, quod sit ipsum vi sua propter seque expetendum.

[9] De off. II 12, 42.

[10] De fin. I 7, 23; Quod quamquam Aristippi est a cyrenaisque melius libriusque defenditur, tamen eiusmodi esse judico, ut nihil homine videatur indignius.

[11] Ib. II 14, 44: Quos nisi redarguerimus, omnis virtus, omne decus, omnis vera laus deserenda est.

[12] Tusc. IV 18, 42: Quae crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia; aegritudo autem ceteraeque perturbationes amplificatae certe pestiferae sunt: igitur etiam susceptae continuo in magna pestis parte versantur.

[13] Tusc. V 8, 21: Ego enim assentior eorum, quae posuisti, alterum alteri consequens esse, ut, quemadmodum, si, quod honestum sit, id solum sit bonum, sequatur vitam beatam virtute confici, sic, si vita beata in virtute sit, nihil esse nisi virtutem bonum. [14] Tusc. V 26, 73.

Digitized by Google

der menschlichen Natur übersteigen, daß der stoische Weise in der Wirklichkeit nirgends existiere [15] und daß zum naturgemäßen Leben für den Menschen auch das sinnliche Wohlbefinden sowie Freiheit von Schmerzen und ungetrübte Gemütsstimmung gehören; ja auch die Lust sei nicht schlechthin zu verachten [16]. Er nähert sich also hier wieder der peripatetischen Auffassung. Er erweist sich mithin als echter Eklektiker, der kein Prinzip mit Konsequenz vertritt. Doch kann er für seinen Standpunkt insofern auch auf die Stoiker selbst sich berufen, als auch diese einen Tugendbegriff für den Weisen und einen anderen für die nach Weisheit Strebenden konstruierten und beim letzteren der menschlichen Schwäche manche Konzession machten. Dem diente ihre Unterscheidung des κατῆκον und des κατόρθωμα und dieser schließt auch Cicero sich an, indem er ein perfectum officium rectum und ein officium medium commune unterscheidet [17]. Jenes liegt dem Weisen ob, dieses den gewöhnlichen Menschen [18]. Da aber der Weise in der Wirklichkeit nicht vorkommt, so bleibt jenes ein Ideal und für die Wirklichkeit ist das officium commune das Maßgebende. Damit wird für die Praxis doch dem peripatetischen Tugendbegriff der Vorzug gegeben. Jedenfalls aber gehört zum Wesen der Sittlichkeit bei Cicero eine allseitige Herrschaft der Vernunft über alle sinnlichen Triebe und Affekte und darin stimmt er sowohl mit der stoischen wie mit der platonischen und aristotelischen Ethik überein.

Eine Eigentümlichkeit Ciceros, die ihren tieferen Grund in seinem ausgeprägten römischen Staatsbewußtsein hat, ist die starke Betonung des menschlichen Gemeinschaftslebens in der Ethik und die Hinordnung des einzelnen auf dieses. Er gehört gleich den Stoikern zu den Ethikern, welche die praktische, insbesondere die soziale und politische Betätigung der Tugend entschieden vor der bloß theoretischen Weisheit bevorzugen. Darum spielt auch die Tugend des Wohlwollens und Wohltuns (beneficentia seu benignitas vel liberalitas) eine große Rolle bei ihm und die Gerechtigkeit ist ihm die oberste Tugend [19].

Mit der Religion wird die Sittlichkeit und das sittliche Handeln bei Cicero nicht in intimere Verbindung gesetzt, obwohl er das Gemeinschaftsleben und alle sozialen Tugenden der Menschen durch sie bedingt glaubt [20]. Auch bekennt er sich mit Ent-

[15] De off. III 4, 16. [16] De fin. IV 11, 26 ff. [17] De off. I 3, 8.

[18] De off. III 4, 15: haec officia quasi quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria, sed cum omni hominum genere communia.

[19] De off. I 7, 20.

[20] De natura deorum I 2, 4: haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus justitia tollatur. Ähnlich II 61, 153.

Digitized by Google

schiedenheit zum Glauben an das Dasein Gottes als rein geistigen Wesens, das, verschieden von aller sterblichen Kreatur alles merkt und bewegt und selbst mit ewiger Bewegung begabt ist[21]. Scheint er hiernach reiner Theist zu sein, zu zeigen doch andere Äußerungen, daß er von den pantheistischen Vorstellungen der Stoiker nicht völlig loskam. Doch bekennt er sich andererseits auch deutlich zum Glauben an eine göttliche Vorsehung und Weltregierung als Voraussetzung aller Religiosität[22] und betrachtet das Sittengesetz als Ausfluß der göttlichen Weisheit[23]. Er fordert darum auch Ehrfurcht vor der Gottheit und will die bestehende polytheistische Religion mit ihren abergläubischen Gebräuchen nur aus politischen Gründen erhalten wissen[24]. Eine Beziehung unseres Handelns auf Gott und eine Lenkung unseres Willens durch die Rücksicht auf Gott scheint er nicht zu fordern, wenngleich er die Frömmigkeit und die Ehrfurcht vor Gott als Hauptquelle der Sittlichkeit ansieht. Somit wird das sittliche Leben bei ihm doch nur wenig durch religiöse Motive bestimmt, wenn es auch nicht ganz davon losgelöst ist. Die Hauptmotive des sittlichen Handelns sind ihm die Rücksicht auf Vernunft und Ehre. Daher fällt ihm das Gute mit dem Ehrenhaften zusammen. Auch die Unsterblichkeit der Seele, die er eifrig verteidigt[25], wird ihm nicht zu einem ausschlaggebenden Impuls für die Willensentscheidungen. Kurz, das Band zwischen Sittlichkeit und Religion ist bei Cicero nur ein ziemlich lockeres; sein Sittlichkeitsbegriff ist kein ausgesprochen religiöser, sondern ein naturalistisch-rationaler wie der des Aristoteles und der Stoiker. Und das konnte kaum anders sein, da die wirklich vorhandene polytheistische Religion in seinen Augen ein Wahn und ohne ethischen Wert war, sein eigener Monotheismus aber noch keine Religion war.

Seneca.

Die einflußreichste philosophische Schule blieb in den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches wenigstens in ethischer Hinsicht doch die stoische, vielleicht gerade weil sie

[21] Tusc. I 27, 66. [22] Besonders De nat. deorum I 2, 3.

[23] De leg. II 4, 8: Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei; ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad jubendum et ad deterrendum idonea.

[24] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 690. [25] Tusc. I 22, 50 ff.

Digitized by Google

im stärksten Gegensatz zur herrschenden Lebensrichtung dieser Zeit, zur allgemeinen Sittenverderbnis und Genußsucht stand und weil sie in den Kreisen, die dem Christentum noch verschlossen blieben, als das einzige Heilmittel gegen die Schäden der Zeit erschien. Ja die stoische Ethik fand in dieser Epoche noch mehrere bedeutende Vertreter, die als selbständige Denker und hervorragende Schriftsteller großen Einfluß gewannen, indem sie das religiöse Element der stoischen Weltanschauung stärker betonten und entwickelten als ihre Vorgänger.

Der erste ist Seneca († 65 nach Chr.). Er vertritt keine neuen Prinzipien, weder als Philosoph überhaupt noch speziell als Ethiker; er ist ein echter Stoiker und bekennt sich als solcher[1]. Nur betont er stärker als alle früheren den sittlichen Zweck aller Philosophie; sie hat ihm nur Wert als Mittel zur Besserung des Lebens, als Anweisung zum Tugendstreben. Daher konzentriert sich sein ganzes Interesse auf die Ethik, und hier vertritt er die stoischen Lehren und Forderungen mit aller Strenge. Das einzige Gut ist ihm die Tugend und nur in ihr liegt die Glückseligkeit. Die Affekte müssen unbedingt bekämpft werden. Die Tugend besteht im naturgemäßen Leben. Norm der Sittlichkeit aber ist die Vernunft und das allgemeine Weltgesetz oder die Weltvernunft, von der die menschliche nur ein Teil ist. In der Herrschaft der Vernunft über das Triebleben, aber so, daß die Affekte gänzlich unterdrückt werden, betätigt sich also die Tugend. Die Weisheit besteht in der Apathie und der völligen Unabhängigkeit von allem Äußeren.

In all diesen Punkten weicht Seneca nicht von den Grundsätzen der Stoa ab. Einiges ist ihm aber doch eigentümlich, ohne daß er dadurch sich in Widerspruch zu seiner Schule setzte: zunächst die pessimistische Auffassung von der menschlichen Natur und vom sittlichen Zustand der Menschen. Zwar ist auch nach ihm die Natur des Menschen an sich gut, insofern das Spezifische derselben eben in der Vernunft liegt. „Du irrst, wenn du meinst, die Laster würden mit uns geboren," sagt er, „sie kommen erst nachträglich. Die Natur hat uns mit keinem Laster versehen, sondern gesund und frei erzeugt"[2]. Seneca scheint hiernach nicht einmal angeborene schlimme Neigungen zuzugeben. Aber andererseits sagt er doch wieder[3]: „Nicht von außen kommt das Böse an uns, es wohnt in uns, es sitzt in unsern Eingeweiden. Und deswegen gelangen wir so schwer zur Gesundheit, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind." Indes will er damit doch nicht sagen, daß das Böse uns angeboren sei,

[1] Vgl. Zeller III⁴, 1, S. 720 ff.
[2] Epist. mor. ad Lucilium 94, 55. [3] Epist. 50, 4.

Digitized by Google

sondern nur, daß es durch üble Gewohnheit in uns festsitzt, so daß wir uns selbst nicht davon befreien können. Von Natur ist es nicht in uns; darum sagt er gleich darauf[4]: „Jedermann läßt sich leicht zur Natur zurückführen, außer wer schon von ihr abfiel." Insofern in uns selbst etwas der Vernunft widerstrebt, hat dies nach Seneca seine Ursache im Leibe, über den er eine ähnliche Auffassung hat wie Plato. Der Leib, den er auch wohl geringschätzig das Fleisch nennt[5], ist ihm eine Last, eine Strafe und Fessel[6], ein bloßes Gasthaus (hospitium) für die Seele[7], ja ein finsterer Kerker (tenebrae), aus dem sie sich heraussehnt, um dahin zurückzukehren, von wo sie gekommen ist[8]. Wir finden also bei Seneca eine asketische, sinnenfeindliche Tendenz, beruhend auf einer dualistischen Anschauung des Gegensatzes zwischen Seele und Leib, was den früheren Stoikern fremd war und einerseits an Platos weltflüchtige Neigungen anklingt, andererseits späteren dem Jenseits zugekehrten Tendenzen der letzten Ausläufer antiker Ethik vorausklingt. Das sittliche Leben stellt sich bei ihm bereits dar als ein Kampf zwischen Geist und Leib, nicht bloß als ein Kampf zwischen den höheren und niederen Seelenkräften wie bei Plato oder als ein solcher zwischen der Vernunft und den Affekten wie bei den früheren Stoikern. Ja der Leib erscheint in gewisser Weise bei ihm bereits als das Prinzip des Bösen, wie später bei Philo und den Manichäern.

Durch diese Jenseitsrichtung kommt auch ein religiöser Zug in die Ethik Senecas, wie er in dieser Stärke der älteren Stoa fremd ist. Zwar ist sein Gottesbegriff noch ganz pantheistisch. Gott ist ihm der Geist des Weltalls: „Was du ganz siehst und doch nicht siehst." Nur so werde man seiner Größe gerecht, wenn er allein alles ist, wenn er sein Werk außen und innen zusammenhält[9]. Er ist der Lenker und Erhalter des Weltalls, der Geist und Lebensodem der Natur, der Herr und Meister dieses Kunstwerkes, dem jeder Name zukommt. Man kann ihn Naturgesetz nennen, da von ihm alles abhängt, auch Vorsehung, da er durch seinen Ratschluß für diese Welt sorgt, aber aber auch Natur, da aus seinem Schoß alles geboren ist, oder auch Welt; denn er ist das, was wir sehen, und wohnt in dem, was seine Teile bildet. Ja Seneca sagt direkt: „Dieses All, in dem wir enthalten sind, ist eines und ist Gott und wir sind seine Genossen und Glieder"[10]. Und ein andermal: „Weder ist die Natur ohne Gott

[4] Ep. 50, 5. [5] Ep. 65, 22. [6] Ep. 65, 16.
[7] Ep. 120, 14. [8] Ep. 79, 12.
[9] Naturales quaest. I praef. 12: nec ut alienis sed ut suis interest.
[10] Ep. 92, 30.

Digitized by Google

noch Gott ohne die Natur, sondern beide sind eins“[11]. Und wieder: „Was ist die Natur anders als Gott und die göttliche Vernunft, der ganzen Welt und ihren Teilen eingepflanzt?“[12] Wenn hiernach Gott mit der Natur und dem Weltganzen völlig zusammenfällt, so ist er doch andrerseits als höchste Vernunft, als allweises und persönliches Wesen gedacht, ja als liebender Vater der Menschen, der uns über alle andern Geschöpfe gesetzt hat, der auch von uns geliebt und nicht bloß gefürchtet sein will[13]. Hiermit verläßt zwar Seneca noch nicht die überkommene monistische Gottesvorstellung der Stoa und ist er noch weit entfernt vom Glauben an den supranaturalen persönlichen Gott, wie er andererseits auch oft statt von Gott von Göttern spricht; aber seine Vorstellung von Gott als einem für die Menschen väterlich sorgenden Wesen, wenn sie auch nur in Momenten für das Gemüt lebendig wurde, ermöglichte doch ein Gefühl der Gottesverehrung, wenn nicht der Gottesliebe und somit auch eine Bestimmung des Handelns durch den Gedanken an Gott, also durch religiöse Motive. Dem entspricht es, daß das Naturgesetz, dem wir zu folgen haben, als der Wille Gottes gedacht ist, da ja das Naturgemäße das dem Willen Gottes Entsprechende ist[14], und daß auch der Vorsehungsglaube bei Seneca sehr lebendig ist. Allerdings ist ihm die Vorsehung im Grunde identisch mit der natürlichen Verkettung alles Geschehens, ja mit dem fatum und richtet sich mehr auf das Ganze als das Einzelne[15]. Aber es ergibt sich daraus die Forderung der willigen Fügung in die göttliche Vorsehung, wie sie im Weltlauf sich kundgibt. Seneca sieht hierin die Grundlage für die Gemütsruhe des Weisen, fordert also vom Weisen die religiöse Stimmung der Gottergebenheit[16].

Aber noch mehr: Seneca spricht sogar gelegentlich von einem Einwohnen Gottes in uns und nennt Gott einen heiligen Geist. Er sagt[17]: „Gott ist dir nah, er ist mit dir, er ist in dir. Ja ich sage: ein heiliger Geist wohnt in uns, ein Beobachter und

[11] De beneficis IV 8, 2. [12] De benef. IV 7, 1.

[13] De benef. II 29, 4—6. IV 5, 1—3. — De provid. I 1, 5. 2, 6: Patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat. — De benef. IV 19, 1: Deos nemo sanus timet; furor est enim metuere salutaria, nec quisquam amat, quos timet.

[14] De benef. IV 25, 1: Propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi.

[15] Nat. quaest. II 46: Singulis non adest Jupiter et tamen vim et causam et manum omnibus dedit.

[16] De prov. 5, 8: quid est boni veri? praebere se fato. — De vita beata 15, 5: Deum sequere! quae autem dementia est, potius trahi quam sequi!

[17] Ep. 41, 2.

Digitized by Google

Wächter unserer bösen und guten Handlungen. Und wie er von uns behandelt wird, so behandelt er uns." Und wenn man hier noch meinen könnte, er denke dabei bloß an das Gewissen, das uns überall begleitet, obwohl dem der Ausdruck spiritus sacer widerspricht, so wird dies durch die darauffolgenden Worte widerlegt: „Ein guter Mann ist aber niemand ohne Gott: oder kann einer über das Geschick sich erheben, wenn er nicht von jenem unterstützt wird? Er gibt herrliche und mutvolle Ratschläge" [18]. Hier ist ganz offenbar von einem Gott die Rede, der nicht eins mit dem Menschen ist, sondern über ihm steht und dessen Hilfe der Mensch braucht. Seneca schildert dann den echten Weisen, wie ihn die Stoa sich denkt, einen Mann unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, glücklich und sanft im Mißgeschick, und fügt hinzu [19]: „Hier ist eine göttliche Kraft herabgestiegen. Einen so ausgezeichneten, maßvollen, alles was wir fürchten und wünschen belächelnden Geist treibt eine himmlische Macht. Etwas so Großes kann nicht ohne Hilfe der Gottheit bestehen" [20]. Hier scheint Seneca seine gewöhnliche Vorstellung vom immanenten Gott ganz preisgegeben und die Hilfe des wahren transzendenten Gottes als notwendig für den nach sittlicher Stärke ringenden Menschen erkannt zu haben. Und ähnlich spricht er an andern Stellen. „Gott kommt zum Menschen," sagt er einmal, „ja, was mehr ist, er kommt in die Menschen. Es gibt kein gutes Herz ohne Gott" [21]. Er hat also die Notwendigkeit göttlicher Hilfe, und wie es scheint übernatürlicher Hilfe, für den moralischen Kampf des Menschen, wenn dieser Erfolg haben soll, eingesehen. Konsequent ist er sich freilich darin nicht geblieben und die Unentbehrlichkeit des Gebetes für das sittliche Leben scheint ihm nicht aufgegangen zu sein. Sagt er doch einmal [22], es sei töricht, sich die Besserung des Herzens zu wünschen, da man sie selbst erringen könne. Es sei nicht nötig, die Hände zum Himmel zu erheben und im Tempel zu beten, als ob wir so besser erhört werden könnten. Denn Gott sei uns nahe, ja in uns. Er scheint also das Gebet für überflüssig zu halten. Aber wie nahe ist er doch der Erkenntnis des innigen Zusammenhanges von Moralität und Religiosität sowie der Bedingtheit jener durch diese gekommen! Jedenfalls ist die Vorstellung der Allgegenwart Gottes als eines Zeugen und Richters unseres ganzen inneren und äußeren Lebens lebendig in ihm. Sagt er

[18] Ep. 41, 2. [19] Ep. 41, 4 f.
[20] Ebd.: non potest res tanta sine adminiculo numinis stare.
[21] Ep. 73, 16: nulla sine deo mens bona est.
[22] Ep. 41, 1.

Digitized by Google

doch[23]: „Wir müssen so leben, als wenn wir gesehen würden; so denken, als wenn einer in unser innerstes Herz blicken könnte: und er kann es. Was nützt es denn dem Menschen, daß etwas geheim bleibt? Gott bleibt nichts verschlossen. Er ist in unsern Seelen und mischt sich in unsre Gedanken." Aus einer solchen Betrachtung ergibt sich von selbst die Forderung, unser ganzes Handeln vom Gedanken an Gott als unsern Richter regieren zu lassen. Das sittliche Leben wird also von Seneca in den innigsten Konnex mit der Religion gesetzt.

Auch die soziale Seite im Wesen der Sittlichkeit kommt bei Seneca zu starkem Ausdruck. Die nur mit der eigenen Gemütsruhe und Glückseligkeit sich begnügende Weisheit genügt ihm nicht. „Niemand kann glücklich sein, der nur auf sich selbst Rücksicht nimmt und alles nur zu seinem eignen Vorteil wendet: Du mußt für den Andern leben, wenn du dir selbst leben willst"[24]. Darum betont er oft die Pflicht der Wohltätigkeit und uneigennützigen Hilfe. Und diese soll aus wirklichem Wohlwollen hervorgehen. „Was ist eine Wohltat?" fragt er und antwortet[25]: „Eine aus Wohlwollen hervorgehende Handlung, die sowohl dem Empfänger wie dem Wohltäter selbst Freude macht, die aus Neigung und freiem Willen entspringt. Deshalb kommt es nicht darauf an, was getan oder gegeben wird, sondern auf die Gesinnung (animus) des Gebers oder Täters." Also er fordert ein Wohltun, das aus wirklich liebevoller Gesinnung hervorgeht, und insofern wirkliche Nächstenliebe, wenn er auch das Wort caritas nicht gebraucht. Und diese Gesinnung soll alle Menschen umfassen, darf keinen ausschließen, auch den Sklaven und den Feind nicht[26]. Denn die Forderung der Nächstenliebe beruht einfach darauf, daß alle der menschlichen Natur teilhaftig sind, daß alle Menschen gleichsam Glieder e i n e s Leibes sind, da die Natur uns als Verwandte geschaffen hat[27]. „Darum hat sie uns wechselseitige Liebe eingepflanzt und uns gesellig gemacht"[28]. „Deshalb ist es auch schlimmer, andern zu schaden, als Schaden zu leiden"[29]. Es ist also die natürliche Menschenliebe, die hier begründet und gefordert wird, die auf der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur und der Verwandtschaft aller Menschen beruht, noch nicht die aus der Gottesliebe abgeleitete. Denn Seneca ist Kosmopolit[30], noch ausgesprochener als die früheren Stoiker, weniger als diese geneigt, dem besonderen Staate zu dienen, was in den politischen Zuständen seiner

[23] Ep. 83, 1. [24] Ep. 48, 2. [25] De b nef. I 6, 1.
[26] De ira 2, 32—34. [27] Ep. 95, 52. [28] Ebd. [29] Ebd.
[30] De vita beata 20, 5: patriam meam esse mundum sciam et praesides deos.

Digitized by Google

Zeit hinreichende Erklärung findet. Er fühlt sich als Glied des großen Weltstaates, der alle Menschen umfasse, und hält es für des Philosophen würdiger, diesem seine Kräfte zu widmen als dem besonderen Staate, in dem er zufällig geboren ist[31]. „Jenem können wir auch in der Muße dienen und sogar besser in Muße“[32]. Dies ist freilich eine Beschönigung der politischen Untätigkeit. Denn es ist natürlich leichter, „dem großen Weltstaat“ zu dienen als dem kleinen einzelnen Staat, dem man angehört; jenes legt uns keine andern Pflichten auf als die, welche jedem Menschen obliegen, der eigene Staat aber stellt sehr schwere Anforderungen an jeden, der sich in öffentlichen Ämtern betätigt. So erscheint jener Kosmopolitismus nur als eine Ausflucht für den Egoismus, mit dem Ziel, sich den Pflichten des Patriotismus zu entziehen. Indes kann ja politische Betätigung nicht Pflicht für jedermann sein, am wenigstens für den Philosophen, und so wird das altruistische Element im Sittlichkeitsbegriff Senecas durch jene Auffassung nicht notwendig verkürzt. Wohltätigkeit, Milde, Sanftmut, Versöhnlichkeit und ähnliche der Menschenliebe verwandte Tugenden sind jedenfalls hervorstechende Züge in seinem sittlichen Ideal, wie er ja auch besondere Schriften über solche Tugenden verfaßt hat. Und diese Züge geben demselben einen individuellen Charakter, der es von dem der älteren Stoiker unterscheidet und es der christlichen Sittenlehre annähert.

Epiktet.

Dieselben Züge treten noch stärker bei dem zweiten großen Stoiker der Kaiserzeit, bei Epiktet (50—138 nach Chr.) hervor. Auch er huldigt den stoischen Grundsätzen in ihrer ganzen Strenge, doch hat seine Ethik ein individuelles Gepräge dadurch, daß er gewisse Seiten der stoischen Sittenlehre besonders stark betont.

Seine ethische Grundforderung ist: der Mensch muß sich frei machen von allem, was nicht in seiner Gewalt steht, indem er allen Wünschen und Begierden entsagt, die auf Dinge, die nicht von ihm abhängen, gerichtet sind. Dahin gehören unser Leib, unsere Habe, unser Ansehen, äußere Stellung und dergleichen[1]. Dagegen sollen wir unser ganzes Trachten richten auf

[31] De otio 4, 1: Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angelum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur, alterum cui nos adscripsit condicio nascendi. [32] Ebd.

[1] Manuale 1.

Digitized by Google

das, was in unserer Gewalt ist, was ganz von uns abhängt. Das ist unser Denken, Tun, Begehren und Meiden. Und zwar ist dieses in unserer Gewalt durch unsere Vorstellungen und unsern Willen. Alle Freiheit besteht somit darin, zu unterscheiden, was in unserer Gewalt steht und was nicht. In unserer Gewalt steht aber vor allem der Gebrauch unserer Vorstellungen[2]. Weisheit, Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehen somit in der inneren Freiheit und Unabhängigkeit von allem, was nicht in unsere Gewalt gegeben ist, und diese Freiheit haben wir durch den richtigen Gebrauch unserer Vorstellungen. Der Philosoph erwartet daher allen Vorteil und Schaden nur von sich selber, dagegen der Ungebildete das alles von außen erwartet[3]. Alles, was nicht in unsere Gewalt gegeben ist, müssen wir dem Kosmos anheimstellen, und wenn er unsere Kinder von uns fordert oder unser Vaterland oder unsern Körper, so müssen wir das willig hingeben[4]. Sich bilden heißt demnach alles so wollen wie es geschieht[5], und wir müssen durch den Unterricht nicht dazu angeleitet werden, unserer Bestimmung aus dem Wege zu gehen, sondern dazu, unser Inneres mit den Vorgängen in Übereinstimmung zu bringen, da ja die Dinge um uns so sind, wie sie sein sollen und von Natur aus geworden sind[6]. Also unbedingte Ergebung in das Schicksal, in das, worüber wir keine Gewalt haben, ist der Weisheit letzter Schluß nach Epiktet. Denn jenes ist zugleich der Wille Gottes, da alles so verläuft, wie es der große Lenker des Weltalls eingerichtet hat[7]. Mit alledem entfernt sich Epiktet nicht von den stoischen Anschauungen, aber er treibt ihren asketischen Zug so weit, daß er an den Kynismus streift, wenn er eine Gleichgültigkeit auch gegen alles das fordert, was die Stoa zwar nicht als ein Gut, aber doch als wünschenswert (*προηγμένον*) gelten läßt, weil es dem sittlichen Leben förderlich sein könne[8]. Und wenn er rät, alles, was das Leben an verlierbaren Gütern bietet, zu verschmähen[9], weil man dadurch zum Teilhaber göttlicher Macht werde[10], wenn er die Kyniker preist wegen ihres Verzichtes auf Ehe und Kinderzeugung, weil sie so ihrem Berufe der sittlichen Unterweisung um so vollkommener obliegen konnten[11], wenn er endlich die Beteiligung am öffentlichen Leben eines Weisen unwürdig findet, da dieser ein größeres Amt zu verwalten habe[12], so trennt er sich mit diesen Auffassungen nicht nur von der älteren Stoa, sondern bekennt sich offen und bewußt zum sittlichen Ideal der Kyniker.

---

[2] Man. 5. 16. 20. [3] Man. 48. [4] Man. 1. 3. 11. 14.
[5] Dissertationes I 12. [6] Ebd. [7] Ebd.
[8] Vgl. Zeller III, I, S. 778. [9] Man. 15. [10] Ebd.
[11] Diss. III 22. [12] Ebd.

Digitized by Google

Dagegen ist Epiktet ein echter Stoiker in bezug auf die optimistische Beurteilung der menschlichen Natur und die Überschätzung der sittlichen Kraft des Menschen. Der Mensch ist nach ihm von Natur edel, hochherzig, treu, schamhaft, züchtig, gesellig, liebreich[13]. Zwar sollen diese sittlichen Kräfte zuerst nur latent in ihm sein und erst durch Erziehung und Unterricht sich entwickeln, aber eine solche Ansicht von der menschlichen Natur zeigt, wie wenig tief der Blick dieses wie der meisten antiken Philosophen doch in die Seele des Menschen drang oder wie wenig hoch ihre Anforderungen an die Reinheit des Seelenlebens im Grunde waren. Und welche Selbsttäuschung liegt in der Behauptung, daß der Mensch durch seinen bloßen Willen eine solche Herrschaft über seine Vorstellungen erringen könne, daß er die Glückseligkeit dadurch vollständig in seine Macht bekomme! Hierin hatte Seneca tiefer gesehen; für ihn gab es in der Wirklichkeit keinen Weisen und er selbst klagt sich oft an, daß er das, was er als recht einsehe, nicht vollbringen könne. Jene falsche Einschätzung der menschlichen Willenskraft bei Epiktet, die nur bei einem großen Mangel an tieferer Selbstbeobachtung möglich war, hängt aber zusammen mit seinem rein intellektualistischen Sittlichkeitsbegriff, den er mit der ganzen Stoa teilt. Wenn die Sittlichkeit wesentlich im richtigen Denken besteht, in der richtigen Beurteilung der Güter und Übel oder auch dessen, was in unserer Gewalt steht und was nicht, so muß allerdings vorausgesetzt werden, daß der Wille automatisch auch dem Urteil gehorcht und stets auf das für gut oder besser Erkannte sich richtet. Und vor der Wirklichkeit, die dem beständig widerspricht, muß man dann die Augen verschließen, um an jenem vorgefaßten Sittlichkeitsbegriff festhalten zu können. Dem Epiktet wie der ganzen Stoa ist es noch verschlossen, daß Tugend und Sittlichkeit ihren Sitz eben nicht im Intellekt, sondern im Willen des Menschen haben, und daß das Wesentliche an der Sittlichkeit nicht die Einsicht, sondern der gute Wille ist[14]. Denn es gibt einen guten und einen bösen Willen, und der Wille ist nicht von Natur und mit Notwendigkeit auf das sittlich Gute, sondern nur auf das ihm Gute, ihm Genehme gerichtet; dieses aber ist sehr oft etwas sittlich Schlechtes, so daß er dann auf das Böse gerichtet ist, und zwar

[13] Diss. III 7, 25. Vgl. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 129 f.

[14] Wenn Epiktet gelegentlich im Widerspruch mit der stoischen Theorie sagt, daß das Gute und Böse im Willen ist (Diss. II 16 Anf.) und daß das Wesen des Guten ein gut beschaffener Wille sei (Diss. I 29 Anf.), setzt er doch dabei voraus, daß das Gute und Böse des Willens nur vom richtigen oder falschen Urteil über die Güter abhängt.

Digitized by Google

nicht nur auf etwas, was der Wollende irrtümlich für gut hält, sondern sehr oft auch auf etwas, was er als böse erkennt. Denn ohne das würde ja der Mensch stets mit gutem Gewissen handeln, also nie sündigen. Epiktet aber betrachtet, gleich Plato, alle Verfehlungen des Menschen als unfreiwillig, als bloße Folge seiner unrichtigen Vorstellungen, da es unmöglich sei, nicht zu begehren, was man für ein Gut hält[15]. Wenn dies wirklich unmöglich wäre, so würde dadurch der Mensch völlig abhängig von jedem augenblicklichen Reiz, er wäre dann dem Tiere gleich. Wenn es aber unmöglich wäre, nicht zu wollen, was man für sittlich gut hält, so würde der Mensch mit Notwendigkeit immer sittlich gut handeln, d. h. niemals sündigen können. Jene Behauptung Epiktets ist also absurd. Sittliche Verfehlungen, die anzurechnen sind, also Sünden im vollen Sinn liegen im Gegenteil gerade nur dann vor, wenn der Mensch freiwillig und mit Wissen fehlt, wenn er etwas will und tut, was er als sittlich schlecht erkennt. Nicht im Irrtum, sondern im bösen Willen liegt die Unsittlichkeit. Allerdings kann auch der Irrtum ein verschuldeter, ein freigewollter sein, nämlich dann, wenn der Mensch die bessere Erkenntnis in sich niederhält und das Falsche sich einredet, um seinem bösen Willen freier folgen zu können. Aber auch dann sündigt er nicht unfreiwillig und unwissentlich, sondern mit wenn auch unterdrückter Erkenntnis, also freiwillig und mit bösem Gewissen, obwohl er die Stimme des Gewissens absichtlich überhört, so z. B. der, der sich einredet und dann glaubt, daß die fornicatio erlaubt sei.

Entschiedener als die ältere Stoa bekennt sich Epiktet zum Eudämonismus. Wenn er auch allen Hedonismus verwirft und stark betont, daß das Glück allein auf der Tugend beruhe und daß diese nicht wegen des geistigen Genusses, den sie gewährt, sondern um ihrer selbst willen erstrebt werden solle und daß sie selbst in der vernünftigen Betätigung des Willens bestehe, so gibt er doch andererseits zu, daß das Streben nach Glück die Wurzel alles Handelns und das Glück das höchste Ziel des Menschen ist[16]. Triebfeder des Handelns ist ihm die Vorstellung eines Nützlichen oder Schädlichen, und das Wissen, das die Tugend hervorbringt, ist ein Wissen dessen, was den Menschen wahrhaft glücklich macht[17]. Da nun dieses Glück nach Epiktet lediglich in der Tugend und ihrem Besitz selber liegt, so fällt eben das Streben nach sittlicher Vollkommenheit und nach Glück in eins zusammen und ist sein Eudämonismus ein sehr edler. Nur insofern beruht er auf einer Illusion, als

[15] Diss. I 28, 1—10. II 26. III 3, 2.
[16] Vgl. Bonhöffer, a. a. O. S. 7. [17] Ebd.

Digitized by Google

Epiktet jenes Glück im irdischen Leben und für die natürliche Kraft des Menschen erreichbar glaubt, ein Irrtum, den er mit allen ähnlich denkenden Philosophen des Altertums teilte und an dem er unschuldig war.

Stärker als bei allen früheren Stoikern ist bei Epiktet das religiöse Gefühl und die Verknüpfung der Moralität mit der Religion. Zwar kommt auch er nicht vom Pantheismus los, obwohl er bisweisen wie ein Theist spricht, und den Polytheismus hat auch er noch nicht überwunden. Aber in seinem Gottesbegriff sind so viel theistische Vorstellungen enthalten, daß eine lebendige Frömmigkeit und eine starke Beeinflussung des sittlichen Denkens und Handelns durch die Gottesidee ermöglicht wird. Einerseits betrachtet er den Menschen als eins mit Gott und Gott als eins mit der Natur: „Du bist etwas Wertvolles," ruft er dem Menschen zu[18], „du bist ein Stückchen von Gott, du trägst einen Teil von ihm in dir." Oder er nennt den Menschen wohl auch einen Sohn Gottes[19], so daß der Mensch als von Natur Gott verwandt erscheint, was ebenfalls pantheistisch gedacht ist. Andererseits sieht er in der Welt das Werk Gottes[20] und in der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung einen so deutlichen Beweis göttlicher Fürsorge, daß unser ganzes Leben deshalb ein unablässiger Lobgesang auf die Gottheit sein sollte[21]. Ja er preist die väterliche Fürsorge Gottes für die Menschen und seine Vollkommenheit, die ihn zum Vorbild für die Menschen mache[22]. Damit ist der Gottheit Persönlichkeit zugesprochen und ein religiöses Verhältnis zu ihr ermöglicht. Er glaubt auch, daß der Gottheit keine Tat, keine Willensregung und kein Gedanke der Menschen verborgen bleibe[23], und darum mahnt er, Gott unablässig vor Augen zu haben. „In dir selbst hast du ihn und merkst es nicht, wenn du ihn mit unreinen Gedanken oder durch schmutzige Handlungen befleckst. In Gegenwart eines Götterbildes würdest du nicht wagen zu tun, was du tust. Nun aber Gott selber in dir gegenwärtig ist, der alles sieht und hört, schämst du dich nicht, etwas Böses zu denken und zu tun?"[24] Wir sehen, daß sich hier eine sehr lebendige Gottesvorstellung kundgibt und eine solche, die wirkliche Gottesverehrung und Gottesfurcht und damit ein aus religiösen Motiven hervorfließendes Handeln erzeugen konnte. Demgemäß fordert er auch auf zur geheimen und öffentlichen Gottesverehrung: „Der Mensch ist bestimmt, das Lob Gottes zu singen"[25]. „Solange ich

[18] Diss. II 8, 11 ff. Ähnlich an andern Stellen, z. B. Diss. I 14, 14.
[19] Diss. II 16, 44. [20] Diss. IV 7, 6. III 24, 2 f.
[21] Diss. I 16. [22] Diss. I 6, 40. 9, 7. II 14, 11 f.
[23] Diss. II 14, 11. [24] Diss. II 8, 14. [25] Diss. I 16, 20.

Digitized by Google

lebe, ist es meine Aufgabe, Gott zu preisen, allein und zu zweien und vor vielen“ [26]. Und da Gott für die Menschen sorgt, ja alle Menschen zur Glückseligkeit bestimmt und mit allem, was dazu nötig ist, ausgerüstet hat [27], so ist er auch zur Hilfe für die Menschen bereit, wenn sie solche im sittlichen Kampfe brauchen, und darum ruft Epiktet dem schwer Ringenden zu [28]: „Denke an Gott, rufe ihn als Hilfe und Beistand an, wie Seefahrer die Dioskuren im Sturm anrufen. Denn welcher Sturm ist größer als der durch lebhafte und die Vernunft überwältigende Vorstellungen hervorgerufene?“ Er denkt also hier an den Kampf mit den Leidenschaften, die durch schlimme Vorstellungen erzeugt werden, und erkennt die Notwendigkeit göttlicher Hilfe zum Bestehen solchen Kampfes sowie den Wert des Gebetes dafür. Ja etwas wahrhaft Großes, wie es das Ziel der Kyniker sei, ohne göttliche Hilfe unternehmen zu wollen, betrachtet er als frevelhaft: „Wer ohne Gott etwas so Großes anfängt, der ist von Gott verlassen, und beabsichtigt nichts anderes als offen zu freveln“ [29]. Epiktet wird hier seinem sonstigen Optimismus hinsichtlich der sittlichen Kraft des Menschen untreu und kommt zur richtigen Erkenntnis der natürlichen moralischen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit des Menschen. Die Sittlichkeit ist ihm also doch nicht bloß eine Sache des Erkennens und Wollens, sondern zugleich etwas durch Religion und Frömmigkeit Bedingtes. Das Wichtigste der frommen Gesinnung aber ist ihm die unbedingte Ergebung in den Willen Gottes, die sich darin zeigt, daß man sich willig in die Naturordnung findet [30]. Denn was Gott will, müssen wir stets für besser halten als was wir wollen, und darum den Weltlauf, so wie er ist, in unsern Willen aufnehmen [31], in das Unvermeidliche ohne Murren uns fügen. Wie unvollkommen aber trotz alledem die Gottesvorstellung Epiktets noch ist, zeigt sich darin, daß ihm wie allen Philosophen des Altertums der Gedanke und die Forderung der Gottesliebe noch völlig fern liegt und damit auch die tiefste Quelle wahrer Sittlichkeit noch unbekannt ist.

Dagegen betont er noch stärker als Seneca die Pflicht der Menschenliebe, und zwar gründet er sie auf den Gedanken, daß alle Menschen Kinder Gottes seien [32]. Die Menschen sind als ein Teil und Ausfluß der Gottheit zu brüderlicher Liebe untereinander verpflichtet [33] und zwar alle, denn alle stammen in gleicher Weise von Gott ab [34]. Diese Vorstellung, daß die Menschen

[26] Diss. III 26, 27. [27] Diss III 24, 2 u. IV 7, 6.
[28] Diss, II 18, 29. [29] Diss. III 22. [30] Diss. I 12.
[31] Man, 8. Diss. I 12, 4. II 10, 4.
[32] Diss. I 3. 13. Vgl. Bonhöffer, a. a. O. S. 2 ff.
[33] Diss. I 13. 14, 5. [34] Diss. I 3, 1.

Digitized by Google

schon von Natur Gottes Kinder und also auch von Natur wegen ihrer Verwandtschaft mit Gott schon Brüder seien, ist zwar irrig, denn von Natur sind sie nur Geschöpfe Gottes; die Begründung des Gebotes der Nächstenliebe ist also mangelhaft und ebenso der Begriff dieser Liebe, die, weil nur aus der Natur des Menschen kommend, auch bloß naturhaft bleibt. Der Mensch ist von Natur einer allumfassenden Liebe völlig unfähig. Aber die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe ist doch von Epiktet erkannt und er zieht die edelsten Folgerungen daraus, vor allem die Forderung der Milde gegen die Fehlenden, auch gegen die Verbrecher, die man als Irrende und Unglückliche ansehen solle, deren Verhalten in der Natur der Dinge begründet sei [35] — womit unser Philosoph sogar zu weit geht. Auch die, die uns mißhandeln, sollen wir wie ein Vater oder Brüder lieben [36]. Das Gebot der Feindesliebe ist also erkannt. Dennoch hat diese Art von Liebe sehr bestimmte Grenzen. Das Mitleid und die innere Teilnahme für die Mitmenschen in betreff ihrer äußeren Lage verwirft auch Epiktet, ebenso die moralische Zurechtweisung des Nächsten, wenn dadurch die eigene Seelenruhe gestört wird [37]. Der höchste Zweck bleibt also doch die eigene Seelenruhe, und dieser wird auch das moralische Wohl des Nächsten untergeordnet [38]. Ein wesentliches Element in Epiktets Sittlichkeitsbegriff ist also die Liebe nicht, sondern nur eine Pflicht unter anderen, die zur Vollständigkeit des Tugendlebens gehört.

Marc Aurel.

In die Fußstapfen Epiktets trat der letzte große Vertreter der Stoa, Kaiser Marcus Aurelius Antoninus (geb. 121, gest. 180 n. Chr.), der sich auch als sein Verehrer bekannte. Auch ihm ist der Zweck aller Philosophie wie alles Wissens die sittliche Veredelung des Menschen. Auch er ist in der Ethik reiner Intellektualist; die Erkenntnis ist ihm die einzige Führerin zur Tugend, nämlich die Einsicht in das, was als Gut und was als Übel zu betrachten ist [1], und die Vorstellungen (*δόγματα*), die jemand hat, bewirken mit Notwendigkeit ein entsprechendes Handeln [2]. Norm der Sittlichkeit ist ihm das Gesetz des Kosmos oder das Naturgemäße [3].

Sein Gottesbegriff ist vollkommen pantheistisch. Er steht dem reinen Theismus ferner als Seneca und Epiktet. Die Welt

[35] Diss. I 18. [36] Diss. III 22, 54. [37] Man. 12.

[38] Man. 12: *κρεῖττον τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.*

[1] Selbstbetrachtungen II 13. VIII 14.

[2] Ebd. VIII 14. [3] II 17.

Digitized by Google

hat nur eine Seele, einen denkenden Geist, der alles hervorbringt und durchdringt[4]. Ja sie ist „ein einziges lebendes Wesen, das mit einer Substanz und einer Seele begabt ist, so daß alles in ihr zur einen Empfindung gelangt[5]. Der göttliche Geist aber ist die allgemeine Vernunft, die Weltseele, eins mit dem Weltgesetz, der Natur, der Vorsehung, der Notwendigkeit, der Wahrheit[6]. Die eine göttliche Seele aber ist unter allen vernünftigen Wesen verteilt[7]. Der menschliche Geist ist also ein Teil der Gottheit[8]; ja er ist ein Gott und (!) Ausfluß der Gottheit[9]. Daß bei solchen verschwommenen Vorstellungen, in denen die Seele des Menschen als eins mit der Gottheit betrachtet wird, ein religiöses Verhältnis zu Gott und ein religiös bestimmtes sittliches Handeln nicht möglich ist, liegt auf der Hand. Dennoch sind Spuren religiöser Orientierung des Handelns und frommer Gemütserhebung auch bei Marc Aurel vorhanden. Einesteils beziehen sich solche auf das eigene als göttlich betrachtete Innere, den Genius oder Dämon, wie er die vernünftige Seele des Menschen nennt[10] — er fordert auf, diesem nach Gebühr zu dienen und ihn rein von Leidenschaften und Unzufriedenheit, überhaupt von Lust und Unlust zu erhalten[11]. Andererseits heften sich seine religiösen Gedanken und Mahnungen an die landläufigen Göttervorstellungen, und den Göttern hauptsächlich schreibt er vorsehende Fürsorge für die Menschen zu[12]. So fordert er denn auf, sie zu ehren und zu preisen[13], ihnen zu vertrauen und unsre Angelegenheiten ihnen von ganzer Seele anheimzustellen[14]. Seine Frömmigkeit heftet sich also völlig an heidnisch-polytheistische Vorstellungen. Das Wesentliche dieser frommen Gesinnung ist aber die Forderung unbedingter Ergebung in den Weltlauf, der ja nach seiner Vorstellung eins ist mit dem göttlichen Willen, in der Erwägung, daß nichts uns begegnen kann, was nicht der Natur des Ganzen gemäß ist[15]. Vor allem soll man die Götter nicht um endliche Güter und um Abwendung von endlichen Übeln bitten, sondern, wenn man schon glaubt, daß die Götter helfen können, um die rechte Gesinnung, nämlich um die Gabe, nichts von all dem zu begehren, zu fürchten und darüber zu trauern[16]. Die eigentlich religiösen Akte sind somit bei Marc Aurel an den Polytheismus gebunden, dem er doch wieder skeptisch gegenübersteht. Die Persönlichkeit des als Weltseele gedachten einen Gottes tritt bei ihm weit mehr zurück als bei Seneca und Epiktet und damit auch die religiöse Seite der stoischen Sittlichkeit.

[4] XII 30. IV 14. [5] IV 40. [6] VII 9. [7] IX 8. [8] II 4.
[9] XII 26. [10] II 13. [11] Ebd. Ferner II 17 u. III 12.
[12] II 3. 11. [13] V 33. [14] IV 31. [15] V 10. [16] IX 40.

Digitized by Google

Weit stärker als das religiöse ist dagegen bei ihm das soziale und philanthropische Element dieser Ethik entwickelt. Die Welt ist nach Marc Aurel gleichsam ein großer das ganze Menschengeschlecht umfassender Staat[16a] da der Geist des Weltalls selbst gemeinschaftsbildend ist[17]. Alle Menschen sind also Bürger dieses Staates, zu dem sich die übrigen Staaten wie Häuser zur ganzen Ortschaft verhalten[18], und sind darum zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit da, wie die verschiedenen Glieder des Leibes[19]. Ja, wir sind füreinander geschaffen[20], denn alle vernünftigen Wesen stehen miteinander in Verwandtschaft, eines ist um des andern willen da[21] und jedes zum Zusammenwirken eingerichtet[22], so daß es der Natur des Menschen entspricht, sich aller Menschen anzunehmen[23], und denen, mit welchen uns das Schicksal zusammenführt, aufrichtig Liebe zu erweisen[24]. Darin soll man seine Freude suchen, im Gedanken an Gott von einer uneigennützigen Handlung zur andern zu schreiten[25]. Wir sehen, daß Marc Aurel die soziale Bestimmung des Menschen fast übertreibt und zu einseitig betont. Behauptet er doch, der Vernünftige werde seine Triebe nur auf gemeinnützige Handlungen richten[26], und in der Konstitution des Menschen sei der Grundtrieb der Trieb zur Geselligkeit[27], ja die Vernunftwesen seien eines um des andern willen da[28]. Jede unsrer Handlungen müsse daher einen Bezug auf den gemeinsamen Nutzen haben, da der einzelne nur ein ergänzender Teil eines Gemeinwesens sei[29]. Marc Aurel macht also bereits, wie der moderne Altruismus, die soziale Betätigung, das Leben für andere schlechthin zum Wesen der Sittlichkeit, von der sie doch nur einen Teil darstellt; er übersieht noch ganz das Recht der Persönlichkeit, das in der Unsterblichkeit der Seele gegründet ist und höhere Anliegen einschließt als das Wohl einer irdischen Gemeinschaft, und ebenso verkennt er das Eigenrecht des theoretischen Lebens, das die größten Philosophen des Altertums anerkannt und sogar höher gewertet hatten als das praktische Tugendleben. Sein Sittlichkeitsbegriff ist einseitig sozialethisch, wie er auch nur irdisch orientiert ist, da Marc Aurel gleich Epiktet, im Gegensatz zu Seneca und den älteren Stoikern, an die Unsterblichkeit der Seelen nicht glaubt[30].

Um so mehr aber tritt bei ihm die Forderung der allgemeinen Menschenliebe hervor, mehr als bei allen seinen stoi-

---

[16a] IV 4. [17] V 30. [18] III 11. [19] II 1. [20] XI 18. VIII 59.
[21] VII 55. [22] VII 13. [23] III 4. [24] VI 39. [25] VI 7.
[26] VIII 7: *φύσις δὲ λογικὴ εὐοδεῖ. . . . τὰς ὁρμὰς ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευδύνουσα.*
[27] VII 55. [28] Ebd. [29] IX 23. [30] IV 1. XII 5.

Digitized by Google

schen Vorgängern. Wir sind von Natur bestimmt, alle Menschen zu lieben und ihnen wohlzutun, lehrt er[31], und zwar sollen wir sie von Herzen (ἀπὸ καρδίας) lieben, weil wir nicht bloß Teile, sondern Glieder einer Gesamtheit von Vernunftwesen sind, sollen ihnen wohltun aus Freude am Wohltun und weil wir uns selbst damit wohltun, nicht bloß weil es sich geziemt[32]. Marc Aurel fordert also nicht bloß gemeinnütziges Handeln — was auch ohne Liebe geschehen kann und sehr oft geschieht —, sondern ein Handeln aus Liebe, aus Freude am Wohl des andern. Und diese Liebe soll alle umfassen, sie soll auch den Schlimmen und Fehlenden nicht ausschließen[33], eingedenk, daß sie gleicher Natur mit uns sind, daß sie aus Unwissenheit und unfreiwillig fehlen[34]. Ja wir sollen solche Menschen bemitleiden und ihnen nicht zürnen, in der Erkenntnis, daß sie nur aus einer falschen Ansicht über das Gute und Böse heraus gehandelt hätten[35]. „Wer auch nur von einem seiner Mitmenschen aus Haß und Abscheu sich lossagt, der ist von der ganzen menschlichen Gesellschaft abgefallen“[36]. Man soll gegenüber den Bösartigen stets bedenken, daß es auch solche geben muß, da die Gesamteinrichtung der Welt das fordert[37]. Die Milde gegenüber den Mitmenschen geht also bei Marc Aurel so weit, daß sie eine Gefahr, alles zu entschuldigen, mit sich bringt und dadurch eine ernste moralische Einwirkung auf andere und den Kampf gegen die Sünde und das Böse in der Umwelt zu lähmen droht. Auch ist die tiefste Triebfeder dieser Milde doch nur wieder die Rücksicht auf sich selbst, auf die eigene Gemütsruhe. Und der Grund hierfür liegt wieder darin, daß diesem ganzen Prinzip die Beziehung auf Gott fehlt, daß die Forderung der Menschenliebe nur aus dem Verhältnis des Menschen zur Natur des Universums, nicht aus dem zum persönlichen überweltlichen Gott abgeleitet ist — was allerdings dem noch ganz im Heidentum, d. h. in der Naturvergötterung befangenen kaiserlichen Philosophen ebenso wie seinen stoischen Vorgängern unmöglich war, solange er, der Christenverfolger, dem Christentum fremd blieb. Aber seine Ethik und sein Sittlichkeitsbegriff stellt doch den Gipfel antiker Humanität dar.

Der Neupythagoreismus.

Wenn schon bei den letzten großen Vertretern der Stoa, besonders bei Epiktet eine gewisse Neigung zu gänzlicher Abkehr vom Leben und damit zum Kynismus hervortrat, so ist es

[31] III 4. V 34. [32] VII 13. [33] VII 22. 26. VIII 8.
[34] VII 22. [35] VII 26. [36] XI 8. [37] IX 42.

Digitized by Google

kein Wunder, wenn die stoische Schule in der Folgezeit abstarb und mehr und mehr vom Kynismus abgelöst wurde. Man begenügte sich nicht mehr mit der Apathie, der bloßen inneren Gleichgültigkeit gegen alle endlichen Güter, sondern wollte diese innere Freiheit von der Welt auch äußerlich in einer entsprechenden Lebensweise, also im gänzlichen Verzicht auf alles irgend Entbehrliche kundgeben, indem man als Philosoph im Bettlergewand der in Genußsucht versunkenen Welt eine lebendige Predigt der Verachtung alles Irdischen und des Glückes in der Entbehrung zu geben suchte. Daß dabei doch wieder oft der Stolz die geheimste Triebfeder war und an Stelle wahrer Sittenstrenge vielfach die moralische Schaustellung trat, mochte vielleicht diesen mit der Weltverachtung immerhin Ernst machenden heidnischen Asketen nicht zum Bewußtsein kommen.

Die andere hervorstechende Eigentümlichkeit der Ausläufer der Stoa, die starke religiöse Tendenz ihres ethischen Denkens und Wollens, war ihnen gemeinsam mit vielen ihrer Zeitgenossen und suchte Befriedigung in einer Erneuerung derjenigen älteren Philosophien, in denen dieses religiöse Bedürfnis am ersten Nahrung und Befriedigung finden konnte. Das waren vor allem Pythagoras und Plato. Schon der alte pythagoreische Bund war weniger eine Philosophenschule als eine religiöse Vereinigung mit praktisch-ethischen Zielen gewesen. So war auch das Bestreben der Neupythagoreer weniger auf philosophische Erkenntnis als auf ein durch religiöse Übungen geheiligtes gottgefälliges Leben gerichtet[1]. Demgemäß ist denn auch ihre Gottesvorstellung entschieden theistisch, nicht pantheistisch, obwohl sie den volkstümlichen Polytheismus, den Dämonenglauben, die Verehrung der Gestirne als göttlicher Wesen nicht verwarfen. Da sie also die Gottheit sich als rein geistiges Wesen denken, so setzen sie auch ihre Verehrung wesentlich in das geistige und sittliche Verhalten des Menschen. Nur mit wortlosem Gebet solle man den höchsten Gott verehren, nicht mit sinnlichen Opfern, nur das Gute von ihm erflehen, um dadurch das Gemüt zu veredeln[2]. Im übrigen kann Gott nur durch reine Gesinnung und rechtschaffenes Leben geehrt werden[3]. Die niederen Götter sollen nur als Vermittler geehrt und angerufen werden. Des Verkehrs mit der Gottheit aber macht man sich würdig nicht nur durch Reinheit des Lebens, sondern auch durch Abkehr von der Sinnenwelt, welcher bestimmte Enthaltungen und Reinigungen dienen. Hierin kommt die asketische Tendenz dieser Religiosität zum Ausdruck. Fleisch- und Wein-

[1] Vgl. Zeller III, I, S. 139 ff.

[2] Eusebius, praeparatio evangelica IV 13. [3] Stob. Flor. 44, 20.

Digitized by Google

genuß war indessen den Anhängern der Schule nicht verboten; ebensowenig die Ehelosigkeit gefordert, wenn auch der eheliche Verkehr nur der Fortpflanzung, nicht der Lust dienen sollte[4].

Stärker tritt die asketische Tendenz bei Apollonius von Tyana, einem Pythagoreer des 1. Jahrhunderts nach Chr. auf, wenn man die romanhafte Biographie des Philostratus aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts über diese sagenhafte Gestalt als historische Quelle gelten lassen kann. Er betrachtet den menschlichen Leib in platonischer Weise als Gefängnis der Seele und huldigt dem Glauben an die Seelenwanderung. Darum sieht er als Aufgabe der Philosophen und der gottgesandten Männer an, den Menschen die Wege zur Befreiung der Seele von den Banden der Sinnlichkeit und damit aus dem Kerker des Leibes zu zeigen. Deshalb fordert er einerseits vor allem Reinheit des Lebens und richtige Gottesverehrung und als Grundlage davon sittliche Selbsterkenntnis[5], andererseits aber als Bedingung höherer Weisheit die Enthaltung von Fleisch und Wein[6] sowie Ehelosigkeit[7] und Befolgung anderer äußerer Vorschriften.

Zeigt sich hier eine gewisse auf Entsinnlichung gerichtete ethische Tendenz, so ist im übrigen die Ethik des Neupythagoreismus keineswegs übermäßig streng; vielmehr ist sie milder als die der Stoa und hält sich ihren Grundsätzen nach in den Bahnen der akademischen und besonders der peripatetischen Ethik. Im Gegensatz zur Stoa lehren ihre Vertreter, zur Glückseligkeit genüge die Tugend allein nicht, sondern auch äußeres Glück (εὐτυχία)[8] sei dazu nötig; der Tugendhafte sei als solcher noch nicht glückselig, sondern da er nicht bloß ein geistiges, sondern auch ein sinnliches Wesen sei, und überhaupt wegen des menschlichen Wesens seien zu seiner Glückseligkeit auch gewisse äußere Güter wie Besitz, Ehre, Freude erforderlich[9]. Sie stehen also hierin ganz auf aristotelischem Standpunkt. Das gleiche gilt von ihrer Lehre vom Wesen der Tugend. Diese besteht nach ihnen nicht bloß im Wissen, in der richtigen Erkenntnis der Güter und Übel, wie die Stoiker meinten, sondern ist auch durch natürliche Anlage und durch Übung bedingt. Die Erwerbung der Tugend erfordert also auch Unterricht und Gewöhnung und deshalb auch gute Gesetze[10]. Die ethische Tugend aber, die sie mit Aristoteles von den dianoetischen Tugenden unterscheiden, hat die Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die Vernunft zur Aufgabe; ihr Stoff sind die Affekte, vor

[4] Stob. Flor. 44, 40. [5] Philostr. vita Apoll. III. 18.
[6] Ebd. I 8. [7] Ebd. I 15 f. [8] Stob. Flor. 1, 76.
[9] Stob. Flor. 103, 27. [10] Stob. Flor. 43, 94.

Digitized by Google

allem die der Lust und Unlust, welche nicht, wie die Stoa verlangte, auszurotten, sondern in das richtige Verhältnis zur Vernunft zu setzen sind, so daß jedes Zuviel und Zuwenig vermieden wird[11]. Auch hierin schließen sie sich ganz der peripatetischen Lehre an. Der Tugend- und Sittlichkeitsbegriff dieser Schule ist also kein eigentümlicher. Nur daß sie das sittliche Handeln in enge Beziehung zur Religion, und zwar zu einem ernsten monotheistischen Glauben setzen und davon abhängig machen, unterscheidet ihre Ethik scharf von der aristotelischen, nähert sie der platonischen und macht sie zu einer Vorläuferin des Neuplatonismus.

Plutarch.

Von Bedeutung ist aus den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches noch die Ethik des Plutarch, besonders als Symptom der sich steigernden religiösen Tendenzen innerhalb der ernsteren Kreise der heidnischen Gesellschaft jener Zeit. Plutarch vertritt als Ethiker kein neues eigentümliches Prinzip[1]. Er ist in der Hauptsache als Philosoph und insbesondere als Moralist Akademiker und bekennt sich als solcher. Er schätzt Plato vor allen andern Philosophen und folgt ihm in der Metaphysik und Theologie wie in der Sittenlehre. Doch ist seine Ethik auch stark von Aristoteles beeinflußt, während er gegen die stoische Ethik polemisiert und die epikureische von Grund aus verwirft. So folgt er in der Tugendlehre dem Aristoteles. Die Tugend ist ihm kein bloßes Wissen, sondern eine Frucht von Unterricht und Übung. Die ethische Tugend setzt er nicht wie die Stoa in die gänzliche Unterdrückung der Affekte, sondern in ihre richtige Mäßigung und Beherrschung durch die Vernunft. Er verwirft auch die stoische Apathie. In richtiger Weise beschränkt und gezügelt sind die Affekte nach ihm ein Hilfsmittel der Tugend[2]. Demgemäß sind auch die leiblichen und äußeren Güter nichts völlig Gleichgültiges; denn sie können sittlichen Zwecken dienstbar gemacht werden, auch dafür notwendig sein[3]. Dagegen erkennt er die Lust als solche nicht für ein Gut an, ja er erklärt die sinnliche Lust, wenn zum Selbstzweck gemacht, für verderblich, und die erlaubten Genüsse will er nicht als Lust, sondern nur als Erholung bezeichnet sehen[4], sieht also nur in der Erholung einen berechtigten Zweck des Genusses. Er huldigt somit einer idealen, strengen und doch maß-

[11] Stob. Flor. 1, 64. 1, 68 f.

[1] Vgl. Zeller III, II[3], S. 185 ff. [2] De virtute morali c. 12.

[3] De stoic. repugn. 30 (1047). De communibus notitiis 4—7.

[4] Stob. Flor. 6, 42 ff. — Adv. Coloten. 30, 4.

Digitized by Google

vollen Auffassung hinsichtlich der Grundprinzipien der Moral, entfernt sich aber damit kaum von den Richtlinien der akademisch-peripatetischen Ethik.

Eigentümlich dagegen ist ihm die starke und hohe Religiosität, die sein ganzes Denken leitet und seine Moral mit wahrhaft religiösem Geist erfüllt[5]. Seine Ethik unterscheidet sich hierin nicht nur auf das schärfste von der aristotelischen, sondern geht darin auch über die der Platoniker hinaus. Er sieht das Ziel der Philosophie in der Gotteserkenntnis und in der Frömmigkeit die Vollendung des sittlichen Lebens[6]. So finden wir denn auch bei ihm einen reineren und der Wahrheit näher kommenden Gottesbegriff als bei irgendeinem früheren Philosophen außer Plato, an den er allerdings hauptsächlich sich darin anschließt. Er ist wirklich über allen Pantheismus hinaus. Gott ist ihm das absolut ewige, völlig sich selbst genügende, über jedes Bedürfnis erhabene Wesen, dem alle Vielheit und Zusammensetzung fremd ist[7]. Er ist das Gute, das durch neidloses Wohltun sich mitteilt, dessen Wille alles aufs schönste ordnet[8]; die höchste Vernunft, deren Fürsorge sich auf alles erstreckt[9]. Er ist jeder Veränderung wie jeder Vermischung mit Vergänglichem und jedem Leiden entrückt[10]. Gott ist also hier wirklich völlig transzendent gedacht und Plutarch sagt ausdrücklich, die Gottheit könne nicht mit Dingen vermischt sein, die da vergehen, nicht mit einem Stoffe, der alles und jedes erleiden kann, sie könne nicht sich auflösen, verändern und allerhand Zufällen unterliegen; sie müsse erhaben über allen Wechsel in sich verharren[11]. Dagegen sei es gottlos, mit Epikur jede Einwirkung Gottes auf die Welt und damit jede Vorsehung zu leugnen[12]. Vielmehr faßt er Gott als persönliches Wesen[13] von höchster geistiger und sittlicher Vollkommenheit[14], wie von höchster Macht und Seligkeit[15] auf. Bei einer so reinen und hohen Gottesvorstellung, sollte man meinen, könnte es nicht fehlen, daß Plutarch das sittliche Handeln in enge Verbindung mit dem Gottesglauben und der Gottesverehrung setzte. Dennoch knüpfte er die Pflicht der Gottesverehrung mehr an den herrschenden Götterglauben und an die Religion, in der der einzelne erzogen ist. Denn den Polytheismus hat auch er nicht überwunden, wenn

[5] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 166 ff.

[6] De defectu oraculorum 2: *φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης.*

[7] De Ei Delphico c. 20. [8] De Iside 53. [9] De Is. 67. [10] De Is. 54.

[11] De orac. 29 (426). Ad principem ineruditum 5 (781).

[12] In der Schrift: ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum c. 20 ff. Und: De repugnantiis Stoicis 38 (1051).

[13] De def. orac. 8, 413. [14] De rep. stoic. 40, 1052.

[15] De def. orac. 29, 426.

Digitized by Google

er auch die einzelnen Götter nur als Geschöpfe des höchsten Gottes auffaßt, ihnen eine weit untergeordnete Stelle anweist und unwürdige wie abergläubische Göttervorstellungen eifrig bekämpft. Auch ist sein Theismus insofern nicht rein und unverfälscht, als er Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Gestalter der Materie, als Demiurgos auffaßt[16]. Er nimmt sogar zwei Urprinzipien an, ein gutes und ein böses Prinzip, dessen Sitz die Materie[17], und das Ursache alles Schlechten ist, so wie jenes Ursache alles Guten. Und mit einzelnen Behauptungen fällt er auch wieder in den Pantheismus zurück, so wenn er die von Gott geschaffene Weltseele nicht bloß wie Plato als ein Werk, sondern als Teil Gottes, der aus ihm geworden sei, auffaßt[18]. Gleichwohl sieht er das Böse in der Menschenwelt nicht als notwendiges Produkt des bösen Urprinzips an, sondern führt es auf den bösen Willen des Menschen zurück[19], indem er die Freiheit des menschlichen Willens voraussetzt. Er hält also die Verantwortlichkeit des Menschen aufrecht und entgeht so den für die Moral gefährlichen Konsequenzen des Dualismus. Andererseits sind jene Trübungen seiner an sich theistischen Gottesvorstellung wohl die Ursache, daß er nicht alle Konsequenzen zieht, die sich für die Moral aus dem reinen Theismus ergeben, daß er noch nicht in der Hingabe an Gott den wesentlichen Inhalt aller echten Moralität erkannt hat. Dennoch hat er auch dieser Erkenntnis sich bis zu einem gewissen Grade genähert. Er ist nämlich überzeugt von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, und zwar auf Grund der Notwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung sowie eines Ersatzes für die Übel des diesseitigen Lebens[20], ja sogar im Hinblick auf das Tröstliche des Glaubens an ein Wiedersehen nach dem Tode[21]. Vor allem aber erhofft er im Jenseits eine reinere Gotteserkenntnis und eine volle Gemeinschaft mit der Gottheit[22], nämlich für diejenigen Seelen, die sich durch Frömmigkeit und Tugend dessen würdig gemacht haben. Er hat also das jenseitige Ziel des Menschen erkannt und gibt dem sittlichen Leben eine dementsprechende Orientierung, ohne jedoch diese Zielrichtung zum leitenden Prinzip seiner ganzen Sittenlehre zu machen.

Auch der Gemeinschaftsgedanke spielt eine bedeutende Rolle in seiner Moral. Er steht auf dem kosmopolitischen Standpunkt der Stoa und erkennt keinen wesentlichen Unter-

[16] De Is. 58. [17] De Is. 45. De def. orac. 35.
[18] Quaestiones Platonicae 1001. [19] De rep. stoic. 33 (1049). 47 (1056).
[20] De sera numinis vindicta 17 (560).
[21] Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum c. 27 ff. (1105 f.).
[22] De Is. 78 (382).

Digitized by Google

schied zwischen Mensch und Mensch außer dem durch Tugend und Laster begründeten an, auch nicht zwischen Hellenen und Barbaren[23]. Im Einklang mit den Stoikern und im ausgesprochenen Gegensatz zu Epikur betrachtet er die Beteiligung an der Staatsverwaltung als eine würdige Aufgabe des Weisen und als die schönste Gelegenheit zu gemeinnütziger Betätigung[24]. Die soziale Seite der Moralität ist also wohl richtig gewürdigt von Plutarch, aber die Pflicht der Menschenliebe tritt bei ihm mehr zurück als bei den letzten Stoikern und so ist auch diese Ethik nicht frei von Einseitigkeiten.

Philo[1].

Schon hundert Jahre vor Plutarch hatte von ganz anderer Grundlage aus der alexandrinische Jude Philon (geb. 25 vor Chr.) eine Ethik ausgebaut, die noch weit mehr von religiösem Geiste erfüllt war als die der letzten Stoiker und des Plutarch. Philo war strenggläubiger Jude und so ist die Grundlage seines ganzen Philosophierens der alttestamentliche Glaube. Aber er ist auch in der griechischen Philosophie zu Hause und glaubt auch dort wahre Weisheit, ja dieselbe wie in der jüdischen Religion zu finden[2]. Er sucht daher das, was ihn der Glaube lehrt, zugleich philosophisch zu erkennen und so zu philosophischem Wissen zu erheben. Und der eigentliche Gegenstand dieses Wissens ist ihm die Gottheit[3]. Er ist gemäß seinem religiösen Glauben strenger und konsequenter Monotheist, freier von jeder Annäherung an Pantheismus und von jeder Konzession an den Polytheismus als alle griechischen und römischen Philosophen. Gott ist danach reiner Geist, unendlich erhaben über alles Geschöpfliche, und von der Materie seinem Wesen nach so weit getrennt, daß er nur durch Mittelwesen die Welt hervorgebracht hat und auf sie einwirkt, um nicht selbst durch Berührung mit der Materie befleckt zu werden[4]. Von Gott kann

---

[23] De exilio 5 (600).

[24] An seni sit gerenda respublica 5 (586). 14 (791).

[1] Vgl. Zeller III, II[3] S. 338 ff.

[2] Quod omnis probus liber 456 (Mangey), 876 B.

[3] De plantatione Noe 339 (M.), 223 B: Nam perfecte purificata mens quae creaturas omnes repudiavit, procul dubio nihil novit praeter illum ingenitum, ad quem accessit, et a quo recepta est.

[4] De sacrificantibus 261 M, 858 E: Ex ista enim confusione (scil. ὕλης) creavit Deus omnia, licet eam non attigerit: nec enim fas erat eam jam rudem indigestamque contrectari ab illo felice ac beato: sed incorporeis potentiis, quarum verum nomen est ideae, usus fuit ad apte formanda singula genera.

Digitized by Google

auch nur Gutes und Vollkommenes herrühren, alles Unvollkommene, Schlimme und Böse hat seinen Grund in der Materie. Und damit verfällt Philo denn auch in dualistische Anschauungen. Die Materie scheint er als unerschaffen anzusehen[5]. Er faßt sie auf als reine Passivität, als das Tote, Formlose, Ungeordnete. Andererseits betrachtet er die menschliche Seele gleich den Stoikern als Ausfluß der Gottheit[6], also als gottverwandt und göttlicher Natur, ebenso wie die Engel und Dämonen. Und hiermit wird er dem strengen Theismus ungetreu, die scharfe Trennungslinie zwischen Schöpfer und Geschöpflichem ist verwischt. Der Mensch wird seiner geistigen Natur nach, d. h. seiner Vernunft nach ein Teil der göttlichen Vernunft, gleicher Substanz mit ihr, während die sinnlichen Teile der Seele einen physischen Ursprung haben sollen. Dem vernünftigen Teile der Seele, dem Pneuma, eignet Denkkraft und Willenskraft, in ihm liegt das wahre Wesen des Menschen. An der Seele im ganzen unterscheidet Philo nur Vernunft und Sinnlichkeit, oder den vernünftigen und vernunftlosen Teil, jener ist unsterblich, dieser sterblich[7].

Aus diesem strengen Dualismus seiner Seelenlehre und seiner Metaphysik ergibt sich nun ganz konsequent die Eigentümlichkeit seiner Ethik. Sie ist durchaus asketisch und sinnenfeindlich. Da die Vernunft das Göttliche und Ewige im Menschn ist, die Sinnlichkeit, d. h. dasjenige an der Seele, was dem Leibe verwandt ist und in ihm wurzelt, das Ungöttliche und Vergängliche, so stehen die beiden Teile der Seele von Anfang an in feindlichem Gegensatz zueinander und kann die Seele ihr ewiges Teil nur durch unablässigen Kampf gegen die Sinnlichkeit unbefleckt erhalten und retten. Der Leib ist nach dieser Anschauung die Quelle aller Übel, ja er ist selbst ein Übel[8]; Philo erschöpft sich in wegwerfenden Ausdrücken über ihn: er ist für die Seele ein häßlicher Kerker, ein Leichnam, ein Grab

[5] Vgl. Zeller III, II[3], S. 388 Anm. 2.

[6] De opificio mundi 32 (M.), 31 A: Factum est corpus quidem ex humo quam sumpsit artifex, et formam humanum inde effinxit: animam vero ex nulla omnino re creata, sed ex patre atque rectore rerum omnium. Nam quod dicit ‚Inspiravit', nihil erat aliud quam quod spiritus divinus e beata illa et felice natura quasi in coloniam huc esset missus ad utilitatem nostri generis: ut quamvis mortalis sit homo juxta partem conspicuam, saltem juxta invisibilem immortalis reddatur.

[7] De animalibus sacrificio idoneis 241 (M.), 838 D: Porro cum anima nostra constet e duabus partibus, beata rationalique, rationalis videlicet intellectus, masculini est generis, feminini vero bruta illa, quae sensus sortita est.

[8] De migr. Abr. 433 (M.), 390 E: Sunt tamen qui usque ad obitum foedus fecerunt cum corpore et tanquam in arca aut tumulo, aut quomodo cunque nominandum est, in hoc insepulti sunt.

Digitized by Google

und Sarg[9]. Sein einziges Gut, nach dem er unablässig verlangt, ist die vernunftwidrige Lust, während das Gut der Seele die Gottheit ist[10]. Aber der Leib oder das Fleisch macht in diesem Leben jede Gemeinschaft mit Gott unmöglich[11]; er läßt den Geist Gottes nicht in uns bleiben[12]. Darum ist nichts sich so entgegengesetzt wie Weisheit und sinnliche Lust[13]. Wer nach Weisheit trachtet, wird daher jede sinnliche Lust von sich stoßen, jede Neigung dazu ausrotten, dem leiblichen Leben nach Möglichkeit absterben müssen[14]. Ja nicht nur die Lust, sondern alle Affekte wird er unterdrücken und auszurotten suchen. Philo folgt in der Verwerfung der Affekte ganz den Stoikern, der Hauptgrundsatz seiner Ethik ist die völlige Ausrottung derselben und damit die gänzliche Loslösung von der Sinnlichkeit mit dem Ziel der vollkommenen Apathie[15]. Diese rigorose Forderung, die, wie schon früher gezeigt, etwas völlig Unmögliches verlangt, hat aber ihren Grund bei ihm nicht nur wie bei den Stoikern in einer falschen Beurteilung der Affekte, sondern in seiner gänzlich unhaltbaren dualistischen Psychologie, also in der Lehre, daß die menschliche Seele aus zwei Teilen zusammengesetzt sei, aus einem göttlichen und ewigen und einem gleichsam tierischen und vergänglichen, sowie in der verkehrten Anschauung, daß der Leib etwas Schlechtes und Verwerfliches sei, während er doch tatsächlich ebenso wie die Seele etwas von Gott Geschaf-

[9] Leg. alleg. 73 D, 100 (Mangey): (Corpus) malum esse et adversarium animae non ignorat (Deus) et insuper cadaver semper mortuum,

[10] De gigant. p. 268 (M.) 289 D: Confer, bone vir, bonum carnis cum bono animae tuae et universi. Illud carnale bruta voluptas est. Hoc vero animae et universi bonum, mens omnium Deus.

[11] Leg. alleg, p. 95 (M.) 68 D: Impossibile est enim habitantem in corpore et mortali genere, Deo appropinquare, sed eum solum quem Deus eruit ex hoc carcere.

[12] De gigant. p. 266 (M) 287 E: Quapropter fieri potest, ut spiritus Dei maneat in anima, ut autem permaneat, impossibile e t . . . Sicut ipse fatetur, qui dicit, ideo non posse spiritum Dei permanere, quia caro sint (Gen. VI 3).

[13] Quod Deus sit immutabilis 314 A, 294 (M.): non sunt in rebus duo tam contraria quam voluptas carnis et scientia.

[14] De migrat. Abrah. 390 E, 438 (M.): Quamprimum igitur animus incipiet seipsum nosse, et in contemplationibus versari, totam illam partem ad sensibilia proclivem ablegabit, quae Hebraice Lot vocatur . . . Non enim est possibile, ut incorporearum incorruptibiliumque rerum amator cohabitet cum eo, qui ad sensibilia et mortalia vergit.

[15] De gigant. 100 (M.) 73 C: voluptas suopte ingenio mala est: eam ob rem in bono ne invenitur quidem omnino, sed solus malus eius est particeps. — Leg. alleg. 114 (M.), 86 E: impurus est igitur, tum qui una voluptate fruitur, tum qui se volutat in omnibus quatuor. — De migrat. Abrah. 437 (M.), 383 E: contaminatum fuge carcerem corporis, simulque voluptates et cupiditates custodes eius corporis, quantum potes eas profligens et minis omnibus absterritans.

Digitized by Google

fenes, also Gutes ist, bestimmt, als Werkzeug der Seele deren höherer Bestimmung zu dienen. Diese widersinnige Beurteilung des Leibes hat aber wieder ihren tieferen Grund in der falschen Auffassung von der Materie, als ob diese etwas nicht von Gott Herrührendes, sondern Widergöttliches, nämlich das Prinzip des Schlechten und Bösen in der Welt sei, also in einer dualistischen Anschauung, die eine Trübung, ja Verleugnung des reinen Theismus bedeutet.

Die falsche Beurteilung des Leibes ist zugleich die Ursache einer übertrieben pessimistischen Beurteilung der menschlichen Natur bei Philo. Er schreibt der Seele des Menschen Präexistenz zu und leitet schon ihren Eintritt ins irdische Leben aus einer sündhaften Freude am Sinnlichen her. Durch ihre Verbindung mit dem Leibe aber soll sie sich unvermeidlich eine Befleckung zuziehen, ja die Sünde ist ihr infolgedessen angeboren [16], niemand kann sich ihrer dauernd enthalten [17], und wenn er auch nur einen Tag lebte [18]. Also nicht aus einer Erbschuld und aus ererbter Anlage leitet er die sündhaften Neigungen des einzelnen Menschen her, sondern aus der leiblichen Natur des Menschen, aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe und noch tiefer aus der Materie, so daß sie der menschlichen Natur als solcher anhaften und die Sünden eigentlich danach ein unvermeidliches Produkt derselben sein müßten, obwohl Philo sie dem freien Willen zuschreibt. Denn obgleich der Leib den Hang zum Bösen nach Philo bewirkt, soll doch die wirkliche Sünde erst durch Nachgiebigkeit des Willens gegenüber diesem Hange aus freier Wahl entspringen [19].

In dieser pessimistischen Beurteilung der menschlichen Natur, die zwar in dieser Gestalt nicht biblisch, aber doch offenbar von der Bibel beeinflußt ist, unterscheidet sich Philo sehr von der stoischen, überhaupt von der Denkweise der griechischen Philosophen. Denn in dieser spricht sich ein unbedenk-

[16] Vita Mosis p. 157 (M.), 675 C: His practis (Moses) vitulum unum et arietes duos rite adduci piaculares jubet: unum, ut pro expiatione peccatorum faceret, tacite significans omni nato etiam si virtute praeditum sit, tamen quiddam quod peccet ingeneratum esse, quo nomine Deum precationibus et sacris placare oporteat, ne incitatus insurgat.

[17] Quod Deus sit immutabilis p. 284 (M.) 304 C: Si Deus genus mortale judicaret sine misericordia, atrum ferret calculum, cum nemo a nativitate ad obitum usque sine lapsu percurrat vitae spatium, sed aliquando sponte cadat, aliquando fallente vestigio.

[18] De mutatione nominum p. 585 (M.) 1051 D.

[19] De congressu eruditionis gratia 531 (M.), 428 B: Procedente vero tempore, cum pueritiam egressi attingimus adolescentiam, statim geminae stirpes ex una radice nascuntur, virtus et malitia; quas licet ambas intelligamus, utique alteram eligimus, probi virtutem, malitiam contrarii.

Digitized by Google

liches Vertrauen zur sittlichen Kraft des Menschen aus, mag sie als angeboren oder als erworben vorgestellt werden. Während nach stoischer Lehre die menschliche Natur durchaus gut und durch Einsicht und Willenskraft zu allem Guten fähig ist, sieht Philo sie als überwiegend schlecht und zum Bösen geneigt an, und hierin kommt er der Wahrheit sicher näher als die griechischen Ethiker mit ihrem naiven Optimismus, obwohl er seine Auffassung auf eine falsche Begründung stützt.

Diese Erkenntnis der natürlichen sittlichen Schwäche des Menschen leitet ihn aber weiter und führt ihn dazu, die Moral viel intimer mit der Religion zu verknüpfen, als dies bei irgendeinem griechischen Philosophen geschehen ist. Er erkennt richtig: Der Mensch kann sich selbst von dem Einfluß der Sinnlichkeit nicht frei machen, was allerdings in der von Philo geforderten Weise auch gar nicht zu verlangen ist, aber er kann sich auch von der Sündhaftigkeit selbst nicht befreien, er bedarf dazu notwendig einer höheren Macht, die ihm zu Hilfe kommt, und darum lehrt Philo, daß alle Tugend des Menschen von der göttlichen Weisheit herstammt[20], daß nur Gott die Tugenden in die Seele des Menschen zu pflanzen vermag[21]. Nur wenn Gott ihn zieht, kann der Mensch sich über das Sinnliche erheben und von der Sünde loskommen[22]. Er schreibt also der göttlichen Gnade die sittliche Erhebung des Menschen zu, und zwar so, daß Gott ihm nicht nur hilft, sondern seinem Verlangen sogar zuvorkommt und selbst den Menschen erwählt, durch den er das Gute vollbracht sehen will[23], und so gelingt auch das Beharren im Guten nur dem, den Gott im Guten bewahrt[24]. In dieser Lehre

[20] Leg. alleg. 56 (M.), 52 B: Sumit igitur initia generalis virtus ab Eodem, nempe a Dei sapientia.

[21] Leg. all. 60 (M.) (55 D): cum enim mens extra seipsam constituta, Deo seipsam obtulerit, ... tunc confitetur ei qui solus vere est: quamdiu vero se causam rei cuiuspiam existimat, multum abest quin confiteatur cedatque Deo: nam et ipsa confessio debet intelligi non animae opus, sed Dei, qui eam hanc gratitudinem docet. — Leg. all. 52 (M.) (48 E): cum enim bonus sit Deus et ad virtutem, tamquam ipsi consentaneum opus, exerceat genus nostrum, mentem collocat in virtute.

[22] Ebd p. 129: Multis enim animabus poenitentiam expetentibus non concessit Deus.

[23] De plantatione Noe 333 (M.) (217 B): Ergo quoniam erat impossibile mentis propensionem ad Deum percipere quemquam, nisi qui soli essent ab ipso attracti, quidquid enim intus patitur quivis illud bene novit: evidens simulacrum invisibilis oculi, corporis habemus oculos, qui possunt ad aethera suspicere. — De Abrah. 13 (M.) (362 A): Boni eliguntur, ut prae omnibus eximii.

[24] Leg. all. p. 61 (M.) 56 E: Multi enim qui se applicarunt ad virtutis studium, circa finem defecerunt: sed cui Deus largitur firmam scientiam, ei dat utrumque: operari virtutes, nec ab eis unquam absistere, sed earum singulas semper asservare et custodire.

Digitized by Google

von der menschlichen Hilflosigkeit und seiner gänzlichen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade haben wir offenbar den Einfluß der alttestamentlichen Lehre von der Gnadenwahl zu erblicken, und Philo erhebt sich damit zu einer Erkenntnis, die allen griechischen Philosophen noch verschlossen war, wenn auch einzelne Ahnungen von der menschlichen Hilfsbedürftigkeit in sittlicher Hinsicht und von der Notwendigkeit göttlicher Hilfe auch bei diesen, besonders bei den späteren Stoikern zu finden waren.

Das Notwendigste ist darum, lehrt Philo weiter, daß der Mensch sich in lebendige Beziehung zu Gott setze und der Rücksicht auf Gott auch die Beweggründe seines Handelns entnehme. Denn die wahre Sittlichkeit sei die Nachahmung Gottes[25]. Und er spricht den gewichtigen Satz aus, daß nur der die rechte Tugend habe, der alles aus Rücksicht auf Gott tut[26]. Die Tugend beruhe zwar, wie die griechischen Philosophen lehrten, auf Weisheit und Wissen[27]; aber die wahre Wissenschaft habe nur Gott zum Gegenstand[28] und die wahre Weisheit sei der Glaube[29]. Hiermit wird also die Sittlichkeit ganz auf die Religion, genauer auf den Glauben an Gott und seine Offenbarung gegründet, da ohne Offenbarung nach Philo niemand etwas von Gott wissen kann[30]. Damit verläßt Philo völlig den Boden der griechischen Philosophie und der natürlichen Erkenntnis und stellt sich auf den des übernatürlichen Glaubens, bzw. des Autoritätsglaubens. Er eröffnet den Blick in eine neue Welt, die den Griechen unbekannt war und die sich gerade zu Philos Zeit erst vollends auftat, ohne daß er selber weiter als bis an ihre Schwelle gekommen wäre.

---

[25] Migr. Abr. p. 456 M. (408 B): Finis igitur est juxta Mosem sacratissimum, sequi Deum, sicut et alubi dicit: Post Dominum Deum tuum ambulabis. — De decalago 193 M. (754 E): merito dici potest, votorum omnium primum esse felicitatisque finem, esse Deo quam simillimos. — De humanitate 404 M. (715 C): etiam hic traditur praeceptum rationali naturae utilissimum, ut Deum imitetur pro viribus, nullam eius imitationis occasionem sinens praeterlabi.

[26] Leg. alleg. 112 M. (84 B): idoneus est ad rationale gestandum in pectore ... solus qui ingreditur coram Domino: hoc est, qui propter Deum facit omnia, nec ei praefert quicquam ipso inferius.

[27] De fortit. 377 M. (737 C). — Congr. quaer. erud. gr. 444 D.

[28] De plantatione Noe 339 M. (223 B): perfecte purificata mens, quae creaturas omnes repudiavit, proculdubio nihil novit praeter illum ingenitum, ad quem accessit et a quo recepta est.

[29] De Abrahamo 39 M. (387 A). Solum igitur certum firmumque bonum est fides, qua Deo creditur. — Leg. alleg. 132 M. (103 C): Proinde optimum fuerit Deo credere, non incertis cogitationibus conjecturisque fallacibus.

[30] Siehe unten Anm. 32.

Digitized by Google

Die Philosophie hat also nach Philo die Erkenntnis Gottes und die sittliche Selbsterkenntnis zur Aufgabe und ihr letztes Ziel im Seelenheil des Menschen. Wer aber Gott erkennen will, muß sich selbst aufgeben und seinen Sinn von allem Vergänglichen abwenden[31]. Von sich aus, lehrt Philo, kann niemand etwas von Gott wissen, Gott muß sich uns erst offenbaren, indem er den Geist des Menschen erleuchtet[32]. Hiermit ist auch die Erkenntnis Gottes eigentlich dem Gebiet der Philosophie entzogen und dem des Glaubens zugewiesen. Darum sollen wir denn auch nach Philo nicht mit der bloßen schlußfolgernden Erkenntnis uns begnügen, sondern zur Anschauung Gottes schon in diesem Leben vorzudringen suchen[33]. Dies aber ist nur in der Ekstase möglich und ein Geschenk Gottes. Der Mensch soll sich darum leidend Gott hingeben, um so durch Selbstentäußerung zur Einigung mit Gott zu gelangen, ja Gott zu werden[34], was Philo nur in Konsequenz seiner falschen stoischen Anschauung, daß die menschliche Vernunftseele ein Ausfluß und Teil der göttlichen Vernunft sei, für möglich halten kann. So wird die Askese, zu der die ganze philonische Ethik anleitet und in der bei ihm das Wesen der Sittlichkeit besteht, zur Mystik.

Gegenüber dem religiösen Element tritt das soziale in der Ethik Philos verhältnismäßig zurück, doch fehlt es keineswegs. Philo betrachtet sich, wie die Stoiker, als Weltbürger, als Glied des ganzen Menschengeschlechtes[35]. Doch erkennt er auch die

[31] Quod a Deo mittantur somnia 629 M. (574 D): qui enim se ipsum valde cognoscit, valde contemnit, reputans quam nihili sit quidquid creatum est: qui autem seipsum spernit, eum qui est cognoscit.

[32] De posteritate Caini 229 M.: Ait enim 'ostende mihi teipsum': manifesto per hoc innuens, creaturarum nullam per se ipsam sufficere ad Dei essentiam percipiendam. — De Abrah. 13 M. (361 C): Non dicitur: vidit sapiens Deum: sed ‚Deus apparuit sapienti': non enim erat possibile, ut aliquis per seipsum comprehenderet eum, qui vere est, nisi ille se ultro videndum praebuisset. — Leg. alleg. 51 M. (47 B): quomodo anima Deum intellexisset, nisi ipse inspirando attigisset eam quantum fieri potuit? nec enim ausa fuisset humana mens tam alte ascendere, ut attentaret Dei naturam, nisi Deus ipse sursum traxisset eam ad se ipsum, quatenus fas erat humanum intellectum sublevari. [33] Vit. contempl. 473 M. (891 B).

[34] Quis rerum divinarum heres sit 482 M. (490 D): Ergo si cupis, o anima, heres divinorum bonorum fieri, non tantum terram, corpus et cognationem, sensus et domum patris, orationem desere, sed et teipsam fuge rapta extra teipsam, sicut lymphati et fanatici, bacchabunda et agitata quadam inspiratione prophetica.

[35] Vita Mosis 106 M. (626 E): vir probus et integer, cum nihil ille quidem proprie suum possideat, ne se ipsum quidem, quantum tamen valet potestque, repositarum Dei gazarum particeps est. Nec mediusfidius injuria, mundi praesertim cum sit civis. — Quod Deus sit immutab.: 238 M. 318 B: Nam verbum divinum choreas in orbem ducit ut totus terrarum orbis tanquam una civitas optimo rei publicae genere administretur, populari regimine.

Digitized by Google

Notwendigkeit des besonderen politischen Lebens, dem auch der Weise sich nicht entziehen dürfe. Im übrigen betrachtet er als sittliche Hauptvorschrift neben der Frömmigkeit die Gerechtigkeit und die Liebe zu den Mitmenschen[36]. Als innerster Kern der Sittlichkeit erscheint aber bei ihm weder die Liebe zu Gott noch die Nächstenliebe, vielmehr die Ertötung der Sinnlichkeit, d. h. der sinnlichen Seite der menschlichen Natur, um dadurch Gott sich zu nähern, also eine übertriebene und falsch begründete Askese, obgleich er dieselbe nur als Vorstufe der von Gott verliehenen Weisheit und der ekstatischen Kontemplation betrachtet.

Plotin.

Die starke religiöse und asketische Tendenz, die uns in den ethischen Grundsätzen der späteren Stoiker, der Neupythagoreer und bei Philo entgegentritt, finden wir noch gesteigert bei demjenigen philosophischen System, das im dritten Jahrhundert zur Herrschaft kam und die philosophische Entwicklung des heidnischen Altertums zum Abschluß brachte, im Neuplatonismus. Dieses System, das eigentlich bloß echter Platonismus sein will, tatsächlich aber eine starke Modifizierung desselben darstellt, betont sehr entschieden die Überweltlichkeit der Gottheit, setzt aber dennoch die Geisterwelt wie die Körperwelt in eine solche Beziehung zu ihr, daß ein monistisch-pantheistisches Weltbild entsteht. Und dem sittlichen Streben des Menschen setzt ihre Ethik in der ekstatischen Einigung mit Gott ein Ziel, das ihr einen durchaus religiösen Charakter gibt[1].

Der größte Vertreter dieser Schule ist Plotin (203—269). Wir müssen sein Weltbild kurz skizzieren, da sein Sittenprinzip völlig auf diesem basiert und ohne dasselbe nicht zu verstehen ist. Gott, das höchste Wesen, „das Eine" (ἕν) oder an sich Gute ist nach Plotin nicht das Seiende, sondern jenseits alles Seins. Er ist über alle Vernünftigkeit erhaben, weder Erkennendes noch Erkanntes, sondern die Quelle von beidem. Nur negative, keine positiven Prädikate können ihm beigelegt werden. Er ist nicht wie bei Plato die höchste der Ideen, sondern über die Sphäre der Ideen hinausgehoben; die Ideen sind sein Erzeugnis. Das „Eine" läßt nun aus der Fülle seiner Kraft ein Abbild hervorgehen. Dieses wendet sich mit Notwendigkeit dem Urbilde

[36] De septenario 282 M. (1178 D): Sunt autem e particularibus istorum in specie infinitorum sermonum et praeceptorum suprema duo capita, unum quod ad numen spectat, per pietatem et sanctimoniam; alterum quod ad homines refertur, per humanitatem (φιλανθρωπία) et justitiam.

[1] Vgl. Prächter, Grundriß der Gesch. d. Philos. des Altertums I[11], S. 616 ff.

Digitized by Google

zu, um es anzuschauen und wird dadurch zum *νοῦς*. Diesem sind die Ideen immanent, als in ihm existierende Teilwesen seiner selbst derart, daß sie zusammen den *νοῦς* bilden als das wahrhaft Seiende und Lebendige. Der *νοῦς* erzeugt wieder als sein Abbild die Seelen, die in ihm sind so wie er in dem Einen. Die Körper sind wieder in den Seelen und von ihnen abhängig. Die Seele ist jedoch vom Körper trennbar; sie hat vor ihm existiert und wird nach ihm existieren. Die Körperwelt ist aber nur ein trügerisches Abbild der Ideenwelt.

Wir haben es also hier mit einem emanatistischen System zu tun, nach welchem alles, was nicht Gott oder das Eine, Höchste selbst ist, aus ihm durch Zeugung hervorgegangen ist, aber so, daß jedes Neuerzeugte aus dem vorher Erzeugten hervorgeht und daß jedes Spätere unvollkommener und Gott ferner ist als die früheren. Die pantheistische Auffassung, daß das Eine zugleich alles sei, weist Plotin ausdrücklich zurück[2]. Vielmehr sei das Eine keines der andern Dinge, insofern sie später, und doch alles, insofern sie von ihm stammen[3], also etwa so wie der Ahnherr der ganze Volksstamm ist, der von ihm abstammt. Das Erzeugte geht aus dem Einen nach Weise der Ausstrahlung des Lichtes aus der Sonne hervor[4]. Alles Erzeugte ist ein Abglanz des Urwesens. Die ganze Anschauung ist also tatsächlich doch pantheistisch; denn das Erzeugte ist danach gleicher Natur mit dem Erzeuger, mit dem höchsten Wesen.

Demgemäß ist die menschliche Seele, als Abbild und Erzeugnis des *νοῦς*, auch selbst göttlich. Sie ist teils dem *νοῦς* zugewendet, teils dem Körperlichen als ihrem Erzeugnis[5]. Es ist daher in ihr ein ideelles unteilbares Element und ein in die Körperwelt eingegangenes und teilbares. Die höchste Seele ist die Weltseele, die übrigen Seelen sind nicht bloß Teile von dieser. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, sie erstreckt sich in den Körper und durchdringt ihn wie das Feuer die Luft. Die sinnlichen Kräfte der Seele aber haben ihren Sitz nicht im Körper, sondern sind ihm nur gegenwärtig, so daß die Seele jedem leiblichen Organ die entsprechende Kraft zu seiner Funktion verleiht[6].

---

[2] Enneades III 8, 9: *Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τα τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή·*

[3] Enn. VI 7, 32: *Οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μέν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.*

[4] V 1, 6: *Πῶς οὖν; καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος.*

[5] V 1, 7. [6] IV 3, 22 f.

Digitized by Google

Die Materie ist also nach Plotin ein Erzeugnis der Seele, nicht etwas von Anfang an neben Gott Stehendes, nicht ein zweites Urprinzip. Dennoch ist sie das Dunkle, das qualitativ Unbestimmte, welches erst durch die Form ein Bestimmtes wird, und als der Form entbehrend ist sie ein Böses, als für die Form empfänglich ein Mittleres zwischen gut und böse[7]. Als Formloses ist sie absolute Beraubtheit und der äußerste Gegensatz des Einen Göttlichen. Diese Anschauung ist zwar nicht dualistisch, sie kennt kein böses Urprinzip, aber sie behaftet doch die Materie als solche mit der Makel des Bösen, des Gottwidrigen, und dieser Irrtum hat nun seine weittragenden Folgen für das Moralprinzip Plotins.

Infolge ihres Herabsteigens in die Materie haben nämlich nach Plotin die menschlichen Seelen ihres Ursprungs aus Gott und damit Gottes selbst vergessen[8]. Sie strebten nach Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit, gerieten dadurch in immer tieferen Abfall von Gott, vergaßen die Würde, die ihnen dank ihres göttlichen Ursprunges anhaftete, und verehrten schließlich das Niedrigste[9]. Es bedarf daher einer totalen Umkehr. Plotin hat also die Entwicklung der Menschheit bis zu seiner Zeit richtig als die Geschichte eines Abfalles und einer fortschreitenden Trennung von Gott bis zum schlimmsten Götzendienst erkannt; er führt sie aber auf einen falschen Grund zurück, nämlich auf die Verbindung der Seele mit der Materie. Die Folgerung, die er aus jener richtigen Erkenntnis zieht, daß es einer sittlichen Umkehr, einer Rückkehr zu Gott bedarf, ist ebenfalls richtig; desgleichen die Auffassung der Tugend als einer Verähnlichung mit Gott[10] — worin er Plato folgt — und die Beschreibung der Tugend als eines Wirkens gemäß dem Wesen des Menschen oder als Gehorsam gegen die Vernunft[11] — worin er Aristoteles und der Stoa folgt. Wenn er aber nun lehrt, daß die Verähnlichung mit Gott nicht nur in einer Entfernung vom Unreinen, sondern in einer Reinigung vom Sinnlichen überhaupt, in einer Loslösung vom Körper besteht[12], so ist dies nur die Konsequenz jener Vorstellung, daß die Verkehrung und Schlechtigkeit der Seele in ihrer Vermischung mit dem Körper liege, und ebenso unhaltbar wie diese Vorstellung selbst. Das eigentliche Wesen der Seele ist nämlich nach Plotin fehlerlos

---

[7] II 4, 5. [8] V 1, 1. [9] Ebd. [10] I 2, 1. [11] III 6, 2.

[12] III 6, 5: *ἡ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουναν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἴδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη.*

Digitized by Google

geblieben. Das Schlechte an ihr besteht bloß in ihrer Hinneigung zum Leiblichen und Sinnlichen[13]. Daher betrifft die Reinigung nicht die Seele selbst, sondern nur ihr Verhältnis zum Leibe[14]. Alle Tugenden sind denn auch nichts als Reinigungen nach Plotin[15]. Worin soll aber eine solche Reinigung bestehen und wie soll sie möglich sein, wenn doch alles Körperliche und Sinnliche als solches unrein ist und verunreinigt? Die Konsequenz einer solchen Anschauung ist, daß die Seele nicht nur das Unreine, sondern eben alles Sinnliche meiden muß, also eine Forderung, die Unmögliches verlangt und die Sittlichkeit zu etwas Unmöglichem macht. Allerdings verwirft Plotin nicht alle Affekte, er will Lust und Schmerz nur auf das Notwendige beschränken, Furcht und Zorn als unwillkürliche Affekte dulden, das Verlangen nach Nahrung und Geschlechtsgenuß, sofern es von der Vernunft beherrscht wird, verwirft er nicht, kurz er erkennt gewisse notwendige Grenzen für die Flucht aus der Sinnlichkeit an, er will sie nicht völlig ausrotten[16]. Aber das ist eigentlich inkonsequent. Wenn der Leib und die Sinnlichkeit an sich etwas Schlechtes und Befleckendes ist, so muß die Seele durch jede Hinwendung zu ihm, durch jede Befriedigung körperlicher Bedürfnisse befleckt werden und die Reinigung kann nur in völliger Enthaltung von allem Sinnlichen bestehen. Eine solche ist aber offenbar unmöglich, wenn sie nicht zum Tode führen soll.

Plotin bestimmt indes das Wesen der Tugend nicht nur negativ als Abwendung von allem Sinnlichen, sondern auch positiv als Hinstreben und Erhebung der Seele zu Gott mit dem Ziel innigster Vereinigung mit ihm schon in diesem Leben. Ja das letzte Ziel der Tugend wie aller philosophischen Erkenntnis liegt ihm in einer solchen unmittelbaren Anschauung des göttlichen „Einen", daß der Geist dabei in mystischer Ekstase das Selbstbewußtsein verliert. In diesem Zustand soll dann die Seele in wirkliche Berührung mit Gott gelangen, so daß der Unterschied zwischen ihr und dem Angeschauten aufhört und die Seele vom göttlichen Lichte erfüllt Gott selbst wird[17]. Diese Wirkung wird allerdings wahrhaft religiös als von Gott selbst

[13] I 2, 3: *ἐπαιδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἃ ἀγαθή* ... Auch I 6, 5.

[14] III 6, 5.

[15] I 6, 6: *ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή.*

[16] I 2, 5. III 5, 1

[17] VI 9, 9 am Schluß: *ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἡγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα.*

Digitized by Google

ausgehend gedacht. Wenn Gott in der Seele erscheint, so sind er und sie nicht mehr zwei, sondern eins. Die Seele wird eins mit Gott und erkennt, daß sie Gott ist[18]. Sie kann aber auch selbst zu diesem ekstatischen Zustand gelangen durch vollkommene Abstraktion von allem sinnlich Wahrnehmbaren und rechte Vertiefung in sich selbst, indem sie jede Neigung zum Äußeren und jede sinnliche Vorstellung entfernt und sich in sich selbst zurückzieht[19]. Diese Erhebung der Seele kann jedoch nur kurz dauern. Plotin denkt sie sich jedenfalls bewirkt durch ein Zusammenwirken Gottes und der Seele. Er spricht hier Erfahrungen aus, die in vielem an die der christlichen Mystiker gemahnen. Und doch ist da ein großer Unterschied. Die plotinische Ekstase erscheint nicht als eine Frucht überschwenglicher Liebessehnsucht zu Gott wie die unserer Mystiker, sondern mehr als eine solche bloßer Konzentration des Geistes auf das „Eine" im Gegensatz zum Vielen und zum Sinnlich-Körperlichen. Sie hat zwar auch einen ethischen Charakter, sie soll der Gipfel und das höchste Ziel des ethischen Wollens sein, aber sie sucht doch nicht eigentlich die Verherrlichung Gottes, sondern nur das höchste auf Erden erreichbare Seligkeitsgefühl. Demgemäß involviert sie, weil als Ausdruck der stärksten Sinnenflucht zum eigentlichen und einzigen Ziel des sittlichen Wollens gemacht, eine Geringschätzung alles auf die Welt und die Mitmenschen gerichteten Wirkens, die doch einen gewissen Hochmut kundgibt. In der Tat hat Plotin die praktischen Tugenden gegenüber den theoretischen in weit höherem Grade zurückgesetzt als Plato und Aristoteles dies getan haben, obwohl er sie keineswegs verachtet, sondern für notwendig erklärt[20]. Aber nur die theoretischen Tugenden sind ihm ein wirkliches Abbild des göttlichen *νοῦς*. Die praktisch-ethischen Tugenden sind ihm etwas Untergeordnetes, mit dem derjenige sich nicht viel abgeben werde, der einer kräftigen theoretischen Tätigkeit fähig sei; ein solcher werde sich möglichst dem theoretischen Leben als dem Höheren zuwenden; er werde nicht bloß wie ein guter Mensch, sondern wie ein Gott leben wollen[21].

Wir sehen, wie nah dieser Überschätzung der theoretischen Tugend, die doch nur eine Konsequenz des falschen plotinischen Sittlichkeitsbegriffes (Sittlichkeit = Sinnenflucht) ist, der Hochmut liegt und wie leicht eine so geringschätzige Beurteilung der praktischen Tugenden zur Vernachlässigung der wichtigsten Pflichten gegen die Gesellschaft und die Mitmenschen führen muß. Es stimmt hierzu, daß Plotin im Unterschied von den

[18] V 8, 11. VI 7, 34. VI 9, 9. [19] IV 8, 1. V 5, 7. VI 9, 7.
[20] I 1, 10. VI 3, 16. [21] I 2, 2 ff. 6, 6.

Digitized by Google

Stoikern dem Staatsleben wenig Bedeutung beimißt. Wer für sein wahres Wohl besorgt ist, der werde, meint er, von obrigkeitlichen Ämtern sich fernhalten und man könne den Guten, die ein auf das Höhere gerichtetes Leben führen, nicht zumuten, sich politischen Geschäften zu widmen, um über die andern zu herrschen [22]. Und die Pflicht der Nächstenliebe spielt überhaupt keine Rolle bei ihm.

Um so stärker ist das religiöse Element in Plotins Philosophie und damit auch in seinem ethischen Denken. Ein gewaltiges ungeteiltes Hinstreben zu Gott mit dem Ziel innigster Vereinigung erfüllt und beherrscht sein ganzes Denken und macht seine Philosophie fast zur Religion. Sittliches Verhalten ist bei ihm zwar auf der einen Seite Abwendung vom Sinnlichen, damit aber zugleich Hinwendung zu Gott und Erfüllung der Seele mit Gott. Dennoch ist auch diese Religiosität nicht ganz rein, nicht ungetrübt durch Vorstellungen, die einem wahren Monotheismus widersprechen. Plotin denkt sich die Gottheit ohne Selbstbewußtsein und räumt zwar eine Ordnung schaffende Vorsehung für das Weltganze ein, aber keine bewußte göttliche Fürsorge [23] für die Menschen. Vielmehr fällt ihm die Vorsehung mit der Naturnotwendigkeit zusammen [24]. Hiermit ist aber der Gottheit auch die Liebe, ja überhaupt die Persönlichkeit abgesprochen und diese Gottesvorstellung ermöglicht dann auch keine Liebe zu Gott auf seiten des Menschen. Damit stimmt es zusammen, daß die plotinische Ekstase kein eigentlicher Liebesakt ist, sondern nur ein intellektueller Akt, obwohl das bewußte Denken darin erlöschen soll. Aber weiter: Plotin hat auch den Polytheismus noch nicht überwunden, sowenig wie alle seine philosophischen Vorgänger. Er nimmt unzählige untergeordnete Gottheiten von abgestufter Vollkommenheit an, die er als Ausflüsse der höchsten Gottheit betrachtet, und denen er eine selbständige persönliche Existenz einräumt. Die ganze griechische Götter- und Dämonenwelt erkennt er an und deutet sie nur im Sinne seiner Philosophie um. Und was das Wichtigste ist: an diesen Polytheismus knüpfen sich bei ihm die eigentlichen religiösen Kultusakte, vor allem die Gebete [25]. Nicht an den wahren höchsten Gott richten sich nach seiner Auffassung die Gebete der Menschen, sondern an die Gestirne. Eine Gebetserhörung

[22] III 2, 9: *κακοὺς δὲ γενομένους ἀξιοῦν ἄλλους αὐτῶν σωτῆρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους οὐ θεμιτὸν εὐχὴν ποιουμένων. οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον οὐδέ γε τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθούς, ἄλλον βίον ζῶντας τὸν ἀρχῆς ἀνθρωπίνης ἀμείνω, τούτους αὐτῶν ἄρχοντας εἶναι.*

[23] IV 4, 6. [24] IV 4, 39.

[25] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 626 f.

Digitized by Google

durch diese hält er allerdings für ausgeschlossen; aber auch eine solche durch Gott, da er an eine väterliche Fürsorge Gottes nicht glaubt. Dennoch verwirft er das Gebet nicht als unnütz, sondern er nimmt an, daß die Wirkung des Gebetes auf Naturnotwendigkeit, auf den sympathetischen Einflüssen, die alle Dinge bis hinauf zu den Himmelskörpern verbinden, beruhe [26]. Damit fällt es aber unter den Begriff der Magie. Das Gebet, das er anerkennt, richtet sich nur an die Naturkräfte und ist somit geradezu ein Abfall von der wahren Gottesverehrung. So edel und rein also das ethische Grundprinzip Plotins auch ist, so ist es doch seinem ganzen Wesen nach heidnisch, d. h. naturbefangen. Und wie Gott und Mensch nach seiner Weltanschauung gleicher Natur sind, so wird auch das sittliche Wollen bei Plotin nur auf die Natur des Menschen gegründet; obwohl Gott sein Ziel ist, bleibt er doch auf sich selbst angewiesen. Er ist noch nicht aus Gott wiedergeboren, wie ja auch der wahre überweltliche Gott unserem Philosophen noch unbekannt ist.

Die späteren Neuplatoniker.

Das ethische Grundprinzip Plotins, die Reinigung vom Sinnlichen, wurde von den späteren Neuplatonikern noch schroffer vertreten. Porphyrius[1], sein bedeutendster Schüler, betrachtet Leib und Seele des Menschen als im schroffsten Gegensatz zueinander stehend. Der Leib ist ihm nur das Gewand der Seele, das sie verunreinigt, das wir darum ablegen müssen [2]. Je mehr wir nach dem Leiblichen Verlangen tragen, um so unempfänglicher wird unser Sinn für das Göttliche, und je mehr wir die sinnlichen Leidenschaften aufgeben, um so mehr nähern wir uns ihm [3]. Daher kann die Liebe zum Leib und zur sinnlichen Lust nicht mit der Liebe zu Gott zusammenbestehen [4]. Alle Affekte sind schändlich, lehrt Porphyrius über Plotin hinausgehend; denn sie verhindern die Beschäftigung mit dem Übersinnlichen [5]. Wer zum Höheren gelangen will, muß jedem

[26] IV 4, 41: *γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου.*

[1] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 660 ff. [2] De abstinentia I 31. II 46.

[3] Epist. ad Marcellam 32: *ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν, τυσούτῳ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος· καὶ ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει.*

[4] Ep. ad Marc. 14: *ἀδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεον τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον.*

[5] De abstin. I 41: *αἰσχρὰ γὰρ πάντα (πάθη) ὡς πρός γε τὴν κατὰ νοῦν ζωήν, καὶ πάντων ἀφεκτέον: . . . ὅπου γὰρ αἴσθησις καὶ ταύτης ἀντίληψις, ἐκεῖ τοῦ νοητοῦ ἡ ἀπόστασις καὶ ὅσῳ τῆς ἀλογίας ἀνακίνησις, τόσῳ τοῦ νοεῖν ἀπόστασις.*

Digitized by Google

Sinnengenuß und dem Verlangen danach, ja der Sinnlichkeit und Einbildungskraft selbst absagen. Das sittliche Handeln fällt daher nicht nur mit Reinigung, sondern mit gänzlicher Enthaltung vom Sinnlichen zusammen[6], lehrt er konsequenter als Plotin, und das Unmögliche nicht scheuend. Darum betrachtet er als erste Bedingung des sittlichen Lebens die Erkenntnis, daß der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd sei, als das nächste die Zurückziehung vom Leibe, d. h. die Fernhaltung aller unnötigen Genüsse und äußerste Mäßigung in den unvermeidlichen Genüssen sowie Unterdrückung aller Affekte, wenigstens soweit sie willkürlich sind, um dann zu völliger Affektlosigkeit zu gelangen[7]. Wir dürfen uns keine Genüsse erlauben, die nicht zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit notwendig sind, lehrt er, dem Leibe doch wieder Konzessionen machend; stellt aber zugleich den Grundsatz auf, daß jede sinnliche Aufregung zu verwerfen sei[8], indem er insbesondere jeden Geschlechtsgenuß, ja jede sexuelle Empfindung als Verunreinigung betrachtet[9] und den Genuß von Fleischspeisen wenigstens dem Philosophen nicht erlaubt. Also strengste äußere Askese macht hier das Wesen der Sittlichkeit aus. Aber er verknüpft diese auf innigste mit der Religion, ja er erblickt in der reinen Gesinnung und der Leidenschaftslosigkeit des Herzens die wahre Gottesverehrung[10]. Der wahre Tempel Gottes sei die Seele des Weisen, der wahre Priester der Weise[11]. Durch die

---

[6] Nach Augustin, Civ. Dei in der Schrift De regressu animae: omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo. — Ferner: De abstin. I 31: *ὥστε καὶ μελετητέον, εἴπερ ἀναστρέφειν πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐσπουδάκαμεν, καθ' ὅσον δύναμις, αἰσθήσεως μὲν ἀφίστασθαι καὶ φαντασίας τῆς τε ταύταις ἑπομένης ἀλογίας καὶ τῶν κατ' αὐτὴν παθῶν.*

[7] Sententiae ad intelligibilia ducentes 34: *Πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως, τὸ γνῶναι ἑαυτόν, ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίᾳ πράγματι καὶ ἑτερουσίῳ συνδεδεμένην. Δεύτερον, τὸ ἀπὸ τούτου ὁρμώμενον τοῦ πείσματος συνάγειν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος, καὶ τοῖς οἷον τύποις, παντῶς γε μὲν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατεθέμενον.*

[8] Ebd. *Προπάσχομεν δὲ ταῖς τῶν αἰσθητῶν ἡδοναῖς ἢ λυπαῖς σὺν προθυμίᾳ καὶ ἐπινεύσει συμπαθεῖ. ἀφ' ἧς δὴ μάλιστα διαθέσεως αὐτὸν προσήκει καθαίρειν· τοῦτο δ' ἂν γένοιτο, εἰ καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν, καὶ τὰς αἰσθήσεις, ἰατρίας ἕνεκα μόνον τις παραλαμβάνει, ἢ ἀπαλλαγὴν πόνων, ἵνα μὴ ἐμποδίζοιτο.* — Ähnlich de abstin. I 33.

[9] De abstin. IV 20. Sent. 34: *ἀφροδισίων δὲ τῶν φυσικῶν, οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον· εἰ δ' ἄρα ὅσον μέχρι φανθασίας προμετοῦς, τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους· ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντων ἡ ψυχή, ἡ νοερὰ τοῦ καθαιρομένου τούτων ἔστω καθαρά.*

[10] De abstin. II 61: *θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής.*

[11] Ad Marc. 16: *καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃς.*

Digitized by Google

Reinigung vom Sinnlichen und die Enthaltung von allen Genüssen will er also Gott dienen. Dem höchsten Gott dürfen wir auch nichts Sinnliches darbringen, auch nicht sinnliche Namen oder hörbare Rede, denn alles Sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und mit heiligen Gedanken sei er zu verehren[12]. Eine wirklich liebende Hingabe der Seele an Gott ist freilich in dieser Art Gottesverehrung noch nicht enthalten. Andererseits billigt und empfiehlt er doch das Gebet: gerade dem Tugendhaften gezieme das Gebet am meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe[13]. Aber das Gebet richtet sich auch bei ihm nicht bloß an die höchste Gottheit, sondern auch an die andern Götter, an deren Dasein auch dieser Philosoph nicht zweifelt: an den νοῦς und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen. Ja jeder dieser Götterordnungen soll eine besondere Art von Verehrung erwiesen werden, nur dem höchsten Gotte durch reine Betrachtung, den rein geistigen Göttern auch durch Worte, der Welt und den geringeren Göttern neben Gebeten auch durch unblutige Gaben[14]. Kurz wir haben hier wieder die polytheistische Religion und daneben eine Ethik, die zu dieser in keinem organischen Verhältnis steht und die den Menschen wieder lediglich auf sich selbst und seine natürliche Kraft stellt. Diese positive Stellung des Porphyrius zum Polytheismus erklärt denn auch seine Ablehnung und Bekämpfung des Christentums.

Mehr als Porphyrius betont sein Schüler Jamblichos die Hilfsbedürftigkeit des Menschen und die Notwendigkeit eines höheren Beistandes wegen seiner sinnlichen Schwäche. Auch ihm ist das letzte Ziel die mystische Einigung mit dem Urwesen. Der Weg dahin ist Lossagung von der Sinnenwelt und stufenweise fortschreitende Reinigung. Doch spielt auch das Gebet bei ihm eine bedeutende Rolle; es gilt ihm als das wirksamste Mittel, sich der göttlichen Hilfe und Gnade zu versichern[15]. Aber auch bei ihm ist Gebet und Gottesverehrung ganz an die polytheistische Religion geknüpft, ja er huldigt dem Polytheismus unbedingter als seine Vorgänger und spinnt sein philosophisches System zu einem phantastischen Gebäude abergläubischen Heidentums aus. Das sittliche Wollen des Menschen bekommt dadurch keinen wahrhaft übernatürlichen von Gott geheiligten Charakter, sondern bleibt trotz aller Bindung an religiöse Vorstellungen ganz naturbedingt.

---

[12] De abstin. II 342: *διὰ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν.*

[13] Nach Proklus in Timaeum 64 A. Vgl. Zeller, a. a. O. S. 668.

[14] De abstin. II 34. 37. [15] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 699.

Digitized by Google

Das gleiche gilt von dem letzten Vertreter der neuplatonischen Schule, von Proklus[16]. Sein ganzes Denken ist noch mehr von Religion durchtränkt, und so ist das sittliche Streben der Menschen bei ihm noch inniger an den Verkehr mit der Gottheit geknüpft. Auch er verlangt eine methodische, stufenweise emporschreitende Erhebung der Seele zum höheren Leben und betrachtet als Grundlage dafür die ethische Tugend, die es mit der Beherrschung der Gemütsbewegungen durch die Vernunft zu tun hat[17]. Aber zu jenem höheren Leben können wir nach ihm nicht durch uns selbst gelangen. Die Gottheit ist allen gegenwärtig und wirkt in jedem, soweit er sich ihrer Einwirkung öffnet. Und wir bedürfen der göttlichen Beihilfe sowohl zu unsern Gedanken wie zu unsern Entschlüssen und Handlungen, vollends aber für die Erkenntnis der Wahrheit[18]. Alles höhere Wissen beruht nach Proklus auf göttlicher Erleuchtung[19]; ja er legt in bezug auf die Gottheit dem Glauben einen höheren Wert bei als dem Wissen. Wir werden auf drei Wegen zur Gottheit geführt, durch die Liebe, die Wahrheit und den Glauben, aber die höchste Weihe erteilt uns der Glaube. Nicht durch Denken und Reflektieren dringen wir in die tiefsten Geheimnisse ein, sondern durch die Versetzung der Seele in das Unerkennbare, die nur dem Glauben verdankt wird[20]. Hilfsmittel dazu ist vor allem das Gebet, das den Segen der Götter herabzieht[21] — außer den andern Hilfsmitteln heidnischer Religiosität wie Theurgie, Weihen und Weissagung[22]. Auch hier also haben wir neben tiefen Erkenntnissen wieder die Einmischung polytheistischer Vorstellungen und Religionsgebräuche. Das Gebet richtet sich nicht ausschließlich oder auch nur in erster Linie an den höchsten Gott, sondern ebenso, wenn nicht mehr an die geglaubten niederen Götter, das heißt aber wieder an Naturkräfte. Und auch jene letzte mystische Einigung mit dem göttlichen Urwesen, die das Ziel alles sittlichen Wollens ist, und die bei ihm nicht mehr durch das Wissen, sondern durch den Glauben vermittelt wird, ist doch nur eine Einigung mit einem Gotte, der gleicher Natur mit uns ist und der somit den Menschen auch nicht über die Natur erheben kann. Und so ist auch diese Einigung, ja dieses Einswerden mit Gott, wie Proklus gleich

[16] Vgl. Zeller, a. a. O. S. 817 ff. [17] In theol. Platonis I, 2.

[18] In Platonis Timaeum 66 D: *καίτοι καὶ βουλευόμενοι τῆς παρ' αὐτῶν δεόμεθα προμηθείας καὶ αἱρούμενοι τῆς ἐξ αὐτῶν συλλήψεως, ἵνα βουλευόμενοι μὲν τὸ λυσιτελοῦν εὕρωμεν, αἱρούμενοι δὲ μὴ διὰ πάθος ἐπὶ τὸ χεῖρον ῥέψωμεν.*

[19] In Tim. 289 A: *ἥλιος ὁρᾶται διὰ τοῦ ἡλωειδοῦς φωτός, καὶ τὸ θεῖον ἐκφαίνεται διὰ τῆς θείας ἐλλάμψεως.*

[20] Theol. Plat. IV 10. I 24 f. [21] In Tim. 65 A.

[22] Theol. Plat. I 26. 29. In Tim. 331 B.

Digitized by Google

Plotin es auffaßt[23], nur als ein diesseitiger und im Diesseits erreichbarer Zustand gedacht und daher auch nur als ein schnell vorübergehender, nicht als ein ewiger und unverlierbarer. So nah daher auch diese Denker manchen christlichen Wahrheiten sich ahnungsweise näherten — es ist ein unbewußtes sehnsüchtiges Hinstreben zu diesen bei ihnen wahrzunehmen —, sie blieben doch durch eine unüberbrückbare Kluft nicht nur vom christlichen Gottesglauben und vom wahren Monotheismus getrennt, sondern trotz all ihrer sittlichen Strenge und ihrem aufrichtigen Ringen nach sittlicher Reinheit auch vom Wesen der christlichen Sittlichkeit und der christlichen Ethik.

---

[23] De provid. c. 24 (ins Latein. übertragen von V. Cousin): Hanc, o amice, divinissimam entis operationem animae aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scil. flori intellectus, et quietans seipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, Deus factus, ut animae passibile, cognoscet solummodo qualiter Dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum τὸ unum quod sui ipsius.

Digitized by Google